BERDIAEV
ÎMPĂRĂȚIA SPIRITULUI
ȘI
ÎMPĂRĂȚIA CEZARULUI
SYMPOSION
1

... în istoria lumii pot acționa forțe rațional..., poate acționa o libertate tenebroasă, generând neca... și violență, dar libertatea iluminată, forța divină, acționează și ea, în rândul ei. Din această cauză, vedem fără încetare cum în istorie se ciocnesc și se luptă împărăția Spiritului și împărăția Cezarului, care tinde să fie o împărăție totalitară".

Nikolai B... ev

Editura

**Colecţia „SYMPOSION"**

**Colecţie îngrijită de CORNELIU MIRCEA**

Această carte apare sponsorizată
de FUNDAŢIA SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ.

Titlu original: **Николай Бердяев,**
**ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ**

World © YMCA – PRESS

© – 1994. Toate drepturile asupra prezentei ediţii aparţin Editurii „AMARDORD", Timişoara.

NIKOLAI BERDIAEV

# ÎMPĂRĂŢIA SPIRITULUI ŞI ÎMPĂRĂŢIA CEZARULUI

Traducere, şi note
de
ILIE GYURCSIK

262190
B.C.U. - IASI

EDITURA „AMARCORD"
TIMIŞOARA, 1994

Coperta colecției: **Emil Grama**

19 - 12 / 194
acu - 757135

Consilier editorial: **Ion Nicolae Anghel**

## INTRODUCERE GNOSEOLOGICĂ

# LUPTA PENTRU ADEVĂR

Trăim într-o epocă în care adevărul nu este nici iubit, nici căutat. Adevărul este din ce în ce mai des înlocuit cu interesul şi utilitatea, cu voinţa de putere. Lipsa de iubire faţă de adevăr se exprimă nu doar printr-o atitudine nihilistă sau sceptică, ci şi prin înlocuirea adevărului cu o credinţă sau alta, cu una sau alta dintre învăţăturile dogmatice în numele cărora minciuna e admisă şi considerată nu ca un rău, ci ca un bine. În trecut deja, indiferenţa faţă de adevăr se exprima printr-o credinţă dogmatică ce nu admitea căutarea liberă a adevărului. În sînul

lumii europene, știința s-a dezvoltat ca o căutare liberă a adevărului, independent de utilitatea acestuia și de profitul care se putea trage din el. În continuare însă, știința a început ea însăși să se transforme într-o armă în slujba sistemelor dogmatice antireligioase, precum marxismul, sau într-un instrument al puterii tehnice. Cu toate acestea, dacă epoca noastră se distinge prin locul extraordinar deținut de minciună, această minciună este de un fel particular. Minciuna e considerată ca o datorie sacră, în numele unor scopuri superioare. Răul este justificat în numele binelui. Pînă aici, nimic nou. Istoriei i-a plăcut întotdeauna să justifice răul în numele scopurilor sale superioare (viclenia rațiunii la Hegel). Dar, în epoca noastră, acest lucru a dobîndit proporții enorme.

Din punct de vedere filosofic, ceea ce apare ca fiind destul de nou e zdruncinarea ideii înseși de adevăr. E incontestabil că pe această cale a negării adevărului am fost precedați de sofiștii Antichității. Însă gîndirea greacă, prin vîrfurile ei: Platon, Aristotel, Plotin, a reușit să rezolve repede problema. Ideile despre adevăr care puteau fi găsite la filosofii empirici și pozitiviști erau vagi și contradictorii; dar, în fond, aceste școli îi recunoșteau existența de netăgăduit, la fel ca și curentele filosofice opuse, pen-

tru care adevărul apărea ca absolut. Îndoiala în ceea ce privește vechea concepție despre adevăr a apărut o dată cu filosofia pragmatistă; dar această îndoială nu avea nimic radical și nu prezenta decît o importanță trecătoare. Mult mai profundă este semnificația zdruncinării adevărului la Marx și Nietzsche, deși această zdruncinare s-a produs la ei în două direcții diferite. Marx proclamă relativismul istoric al adevărului ca instrument al luptei de clasă, pe baza unei dialectici împrumutate de la Hegel. Minciuna dialectică, folosită pe larg de marxiști în practică, e justificată prin materialismul dialectic. Și, în opoziție profundă cu fundamentele sale filosofice, acesta din urmă e recunoscut drept adevăr absolut, în sfîrșit descoperit. Atitudinea marxiștilor față de acest adevăr se caracterizează printr-un dogmatism care amintește de atitudinea Bisericii catolice față de propriul ei adevăr dogmatic. Dar filosofia marxistă, care este o filosofie a **praxis**-ului, consideră adevărul drept o armă de luptă a proletariatului revoluționar, adevărul acestui proletariat fiind diferit de cel al claselor burgheze, chiar atunci cînd e vorba de științele naturii.

Cît despre Nietzsche, el a conceput adevărul ca expresie a luptei pentru voința de putere, ca valoare creată; în viziunea sa, adevărul e

subordonat creației rasei supraoamenilor. În fond, filosofia irațională a vieții nu este interesată de adevăr. Totuși, această filosofie conține o parte de adevăr deoarece, pentru ea, cunoașterea e funcție a vieții. Filosofia existențială, mai interesantă și plină de promisiuni pentru viitor, tinde să afirme nu vechea concepție obiectivă despre adevăr, ci o concepție subiectiv existențială. Totuși, aceasta nu înseamnă negarea adevărului. Pentru Kierkegaard, în subiectiv și în individual se revelează un adevăr absolut. Curentele cele mai recente ale filosofiei existențialiste sînt, în ceea ce privește adevărul, foarte contradictorii. Heidegger, care trebuie considerat, în mod cert, drept un filosof existențialist, tinde, în eseul său asupra problemei adevărului, spre o concepție ontologică și obiectivă. Dar această concepție clasică este expusă cu ajutorul unei noi terminologii și are un caracter mai subtil și original. Cu toate acestea, nu se înțelege pînă la urmă de ce omul **(Dasein)** este capabil, la Heidegger, să cunoască adevărul. Faptul de a întemeia adevărul pe libertate contrazice concepția ontologică a adevărului, conform căreia centrul de gravitate se află în esența care se revelează. Contrar celorlalți existențialiști, Heidegger e legat de vechea concepție de-

spre adevăr, exprimată într-o manieră nouă. În largile cercuri filosofice naive, triumfă relativismul și istorismul, în care există o parte de idei juste în raport cu vechea concepție despre adevăr, dar și o parte — cea mai mare — de minciună fundamentală. Istorismul e incapabil să înțeleagă sensul istoriei, pentru că el neagă sensul în general. În politică, al cărei rol în epoca noastră este dominant, nu se vorbește de adevăr și minciună, de bine și de rău, ci de apartenența la „dreapta" sau le „stînga", de orientare „reacționară" sau „revoluționară", deși criteriile de acest gen încep să-și piardă orice semnificație.

Haosul în care se află cufundată la ora actuală lumea, și o dată cu ea gîndirea, ar trebui să ne conducă la recunoașterea legăturii indisolubile dintre adevăr și existența Logosului, a Sensului. Dialectica își pierde orice sens dacă nu există Sens, Logos care trebuie să triumfe în procesul dialectic. Din această cauză, materialismul dialectic este o contradicție în termeni. Dezvoltarea istorică, aceea care dă naștere relativismului, este imposibilă dacă nu există Logos, Sens al procesului istoric. Acest sens nu poate rezida în însuși procesul de dezvoltare. Vom vedea că vechea concepție a adevărului, statică și obiectivată, este falsă și că ea a suscitat

o reacție mergînd pînă la negarea adevărului. Dar, chiar și cu o concepție subiectiv existențială și dinamică a adevărului, acesta rămîne etern, dobîndind un sens nou. În cele din urmă, în profunzimea lucrurilor, se dovedește că Adevărul, adevărul integral e Dumnezeu, că adevărul nu e corelarea sau identitatea subiectului care cunoaște, care emite o judecată, cu realitatea obiectivă, cu ființa obiectivă, ci pătrunderea în viața divină care se află dincolo de subiect și de obiect. Se definește, în general, cunoașterea științifică drept cunoaștere a unuia sau altuia dintre obiecte. Dar această definiție nu atinge fondul lucrurilor; ea este adaptată lumii noastre obiectivate. În fondul lucrurilor, cunoașterea științifică cea mai precisă, cea mai pozitivă a lumii naturale conține un reflex al Logosului.

Vechiul punct de vedere tradițional admite un criteriu obiectiv al adevărului. Adevărul este, ca să spunem așa, identificat cu obiectivitatea. Acest obiectivism în concepția despre adevăr și despre cunoașterea autentică e departe de a fi propriu doar realismului așa-numit naiv, respins de cea mai mare parte a școlilor filosofice. Concepția despre cunoaștere ca o corelare cu adevărul „obiectiv" care se revelează e predominantă. Critica lui Kant rupe cu obiectivismul de acest gen și vede adevărul în corelarea rațiunii

cu ea însăşi. Acest adevăr e determinat de raportul cu legile raţiunii şi de coordonarea gîndurilor. Totuşi, Kant rămîne fidel obiectivismului, universalităţii, rămîne legat de conştiinţa transcendentală. Noţiunile de subiectiv şi obiectiv rămîn, la Kant, contradictorii şi insuficient explicitate. Neokantianismul şcolii lui Windelband, Richert şi Lask consideră adevărul drept o valoare, dar îi dă o interpretare falsă, în spiritul unui normativism steril. Husserl se mişcă în sensul unui idealism obiectiv al conştiinţei, al unei specii de platonism detaşat de miturile platonice. Doar filosofia existenţială respinge puterea obiectivismului, fie sub o formă realistă, fie sub o formă idealistă, deşi se dezvoltă în direcţii divergente şi riscă să cadă într-un obiectivism de o formă nouă, aşa cum se întîmplă de exemplu la Heidegger, în ciuda eliberării sale de terminologia veche. Doar la Kierkegaard găsim adevărul în subiectivitate şi individualitate, dar fără ca el să dea concepţiei sale o bază filosofică.

Trebuie să subliniem, înainte de toate, că adevărul nu e corelarea cu o realitate obiectivă dată, în cazul celui ce cunoaşte. Nimeni n-a explicat vreodată cum realitatea fiinţei se poate transforma în idealitate a cunoaşterii. Atunci cînd spun că în faţa mea se află o masă, aceasta

reprezintă un anumit adevăr particular; dar nu există nici o corelație între această masă și afirmația mea că este o masă. Această modestă cunoaștere a mesei are o importanță înainte de toate pragmatică. Există grade de cunoaștere a adevărului depinzînd de gradele de comunicare reciprocă dintre oameni și de comuniunea lor cu totul universal. Dar adevărul nu e nici corelarea rațiunii cu ea însăși și cu legile sale universale. Adevărul, la care trebuie reduse toate adevărurile particulare, nu este de resortul rațiunii abstracte, ci de resortul spiritului. Or, spiritul se află dincolo de opoziția rațională a subiectului și a obiectului. Adevărul nu este faptul de a rămîne în domeniul gîndirii ferme, în cercul fără ieșire al conștiinței; el este deschiderea și înflorirea. Adevărul nu e obiectiv, ci trans-subiectiv. Culmea cunoașterii nu este ieșirea prin obiectivare, ci ieșire prin transcendere. Conștiința medie normală e adaptată la starea lumii obiectivate. Iar valoarea universală logică a cunoașterii prezintă un caracter sociologic. Am afirmat deja nu o dată: cunoașterea depinde de comuniunea spirituală a oamenilor. Pentru comunicarea spirituală de grad ridicat se revelează un adevăr care e transcendere a lumii obiective sau, mai degrabă, obiectivate. Ceea

ce se numește „ființă" nu e profunzimea ultimă. Ființa e deja un produs al gîndirii raționale; ea depinde de starea conștiinței și de starea lumii. Mai profundă decît ființa este existența spirituală sau viața spirituală, căreia îi aparține primatul asupra ființei. Adevărul integral nu este reflexul realității lumii sau corelarea cu această realitate, ci triumful sensului lumii. Iar sensul nu e triumful logicii adaptate lumii decăzute și compactate prin legi logice, începînd cu principiul identității. Logosul divin triumfă asupra nonsensului lumii obiectelor. Adevărul este triumful Spiritului. Adevărul integral e Dumnezeu. Iar razele acestui adevăr integral, adevăr divin, adevăr al Logosului, se răsfrîng și asupra cunoașterii fragmentare de ordin științific, întoarsă spre realitatea universală dată, obiectivă. Descoperirea Adevărului este un act creator al spiritului, un act creator al omului, un act creator depășind aservirea față de lumea obiectelor. Cunoașterea e activă, nu pasivă. Fenomenologia pretinde, în fond, pasivitatea celui ce cunoaște, văzînd în activitate un psihologism. Din această cauză, fenomenologia lui Husserl trebuie considerată ca fiind defavorabilă filosofiei existențiale. Recunoașterea caracterului activ și creator al cunoașterii nu implică în nici un fel un idealism. Dimpotrivă.

Cunoașterea Adevărului nu înseamnă elaborarea de noțiuni raționale ci, înainte de toate, o judecată de valoare. Adevărul e lumina Logosului, aprinsă la sînul ființei înseși — dacă vrem să folosim terminologia tradițională — sau în adîncurile existenței, adică ale vieții. Adevărul integral unic e fracționat într-o mulțime de adevăruri. O sferă luminată de razele unei lumini unice (o știință determinată) poate nega sursa luminii, Logosul-Soare; dar ea n-ar putea primi lumină fără această sursă unică. Toți cei ce cunosc, în diferite domenii ale cunoașterii, recunosc logica și legile sale, considerate ca imuabile; dar ei pot nega Logosul, Verbul-Înțeles spiritual integral. Or, în timp ce legile logicii, principiul identității și principiul terțului exclus înseamnă o adaptare indispensabilă la condițiile lumii noastre decăzute, spiritul se mișcă într-o sferă situată dincolo de legile logicii; or, în spirit se află lumina Logosului.

Am menționat adesea caracterul sociologic pe care îl prezintă universalitatea logicii și corespondența acestei universalități și forțe persuasive cu gradele de comunicare spirituală. N-aș vrea să mă repet aici. Dar există ceva foarte important care trebuie stabilit. Nici materialismul, nici fenomenalismul (în diferitele tipuri de pozitivism), nici un existențialism, cum ar fi cel al

lui Heidegger, nu pot explica apariția însăși a problemei adevărului. În acest sens, Heidegger e deosebit de important. E cu totul de neînțeles cum omul (**Dasein**) se poate ridica deasupra josniciei lumii, poate ieși din imperiul lui **das Man.** Trebuie, pentru aceasta, ca în om să existe un principiu superior care să se ridice deasupra lumii date. Existențialiștii de tip antireligios concep omul ca fiind totalmente josnic, îl înțeleg în așa măsură doar pornind exclusiv de jos, încît apariția însăși a problemei cunoașterii, faptul că se poate aprinde lumina Adevărului, rămîn de neînțeles. În orice mod am concepe omul, ne aflăm în fața faptului că omul poate la fel de bine să cunoască lumina adevărului și să cadă într-o mulțime de greșeli și rătăciri. De ce e posibilă tragedia cunoașterii? De ce lumina Logosului nu luminează întotdeauna calea cunoașterii umane, din moment ce omul este o ființă spirituală care transcende lumea?

Cunoașterea nu e doar un proces intelectual: în cunoaștere acționează toate forțele omului, alegerea voluntară, atracția și repulsia față de adevăr. Descartes a înțeles că erorile depind de voință. Punctul de vedere pragmatic, conform căruia adevărul este ceea ce e util vieții se dovedește pe de-a-ntregul eronat. Adevărul poate fi dăunător pentru organizarea vieții

cotidiene. Adevărul creştin putea fi chiar foarte periculos: el putea duce la prăbuşirea tuturor statelor şi a tuturor civilizaţiilor. Acesta e motivul pentru care adevărul pur al creştinismului a fost adaptat vieţii umane cotidiene şi, drept urmare, alterat: opera lui Hristos a fost corectată, aşa cum spune Marele Inchizitor la Dostoievski. Dacă credem în caracterul salvator al Adevărului, o facem în cu totul alt sens. Există, în ceea ce priveşte Adevărul, o diviziune în „ceea ce îi aparţine Cezarului" şi „ceea ce îi aparţine lui Dumnezeu", în spirit şi lume. La extrema opusă, în ştiinţele exacte, care se raportează la lumea naturală, asistăm astăzi la o adevărată tragedie a savantului. Fizica şi chimia secolului XX fac mari descoperiri, care determină succese vertiginoase în domeniul tehnicii. Dar aceste succese duc la dispariţia vieţii şi pun în pericol existenţa însăşi a civilizaţiei umane. Aşa sînt lucrările privitoare la dezintegrarea atomului şi la descoperirea bombei atomice. În timp ce ştiinţa descoperă dacă nu Adevărul, cel puţin nişte adevăruri, lumea se cufundă într-un întuneric din ce în ce mai adînc. Omul îşi întoarce faţa de la Adevărul integral, iar adevărurile parţiale pe care le descoperă nu-i sînt de nici un ajutor. Ca urmare a împărţi-

rii înșelătoare a lumii în două părți, fapt ce duce la o utilizare extraordinară a minciunii, descoperirile științifice și invențiile tehnice se află în situația de a reprezenta un pericol teribil de declanșare a unor noi războaie. Chimiștii ar fi putut, într-un mod cu totul dezinteresat, să se ocupe cu descoperirea adevărului, fie el și parțial; dar din descoperirile lor a rezultat bomba atomică și amenințarea cu distrugerea. Acestea se întîmplă în împărăția Cezarului. Singura care ne poate salva e lumina Adevărului integral, ce se revelează în împărăția Spiritului.

Dacă respingem criteriul așa numit obiectiv al adevărului, atît în sensul unui realism naiv cît și în cel al realismului rațional sau al idealismului transcendental critic, nu o facem nicidecum pentru a afirma o „subiectivitate" arbitrară, un „psihologism" în sensul dat de Husserl acestui cuvînt, în opoziție cu realitatea profundă. Realitatea profundă se revelează în subiectivitate, o subiectivitate rămînînd în afara obiectivării. Adevărul e subiectiv și nu obiectiv; el e obiectivat în conformitate cu lumea necesității, cu împărăția „Cezarului" și adaptat fărîmițării și relei multiplicități a lumii. „Subiectivita-

tea" opusă adevărului și realității profunde, „subiectivitatea" închisă, incapabilă de transcendare, incapabilă de a ieși din sine, e tocmai determinarea din exterior. Omul repliat în sine este tocmai o ființă lipsită de libertate, nondeterminată de profunzime, dar determinată din exterior de către necesitatea universală în care totul e sfîșiat, pătruns de ostilitate reciprocă, respins de profunzime, adică nonspiritual. Atunci cînd existențialiștii – Heidegger, Sartre etc. – vorbesc de proiectarea omului **(Dasein)** în lume și despre condamnarea sa la această lume, ei vorbesc despre obiectivarea care răpește destinului uman orice speranță, excluzîndu-l din realitatea profundă. Despre acest lucru este, ca să spunem așa, imposibil de discutat: e o problemă de alegere finală liberă. Nu consider existențială o astfel de filosofie, căci ea e supusă puterii obiectelor. Această filosofie diferă de vechea și clasica filosofie ontologică prin aceea că se află față în față cu obiectivitatea unei lumi absurde și lipsite de sens, în timp ce filosofia ontologică era convinsă că se afla față în față cu obiectivitatea rațiunii și a sensului ființei. E vorba aici de o criză foarte serioasă a gîndirii filosofice. Dar ambele curente rămîn aservite puterii lumii obiectelor.

Obiectivarea creează lumi diferite, care

posedă un grad mai mare sau mai mic de realitate sau de ficțiune. E fals să se creadă că omul trăiește într-o lume obiectivă unică, dată din exterior. El trăiește în lumi diferite, adesea fictive, care nu corespund — dacă le luăm separat — realității complexe și multiple. Partea de ficțiune, de fantasmagorie e determinată de gradul de concentrare exclusivă asupra unui singur element, care le elimină pe toate celelalte. Universalismul în modul însuși de a înțelege lumea e un fenomen foarte rar întîlnit. Miniștrii cultelor și teologii, savanții și inventatorii, oamenii politici, reformatorii sociali și revoluționarii, scriitorii și artiștii, oamenii de afeceri, industriașii etc., trăiesc în lumi diferite. Acești oameni sînt adesea incapabili de a se înțelege unii pe alții. Modul de a înțelege lumea depinde, de altfel, de credințele oamenilor și de convingerilor lor ideologice: el nu este același la catolici și la marxiști, la liberali și la socialiști, la materialiști și la spiritualiști etc. Totodată, lumea este alta după cum e înțeleasă în funcție de clasă: capitalistul și-o reprezintă altfel decît muncitorul sau intelectualul. Oamenii trăiesc, mult mai des decît o cred, în domeniul abstracțiunilor, al ficțiunilor, al miturilor. Miturile domină chiar și viața oamenilor celor mai legați de rațional. Însuși raționalismul o unul

din aceste mituri. Abstracția rațională se transformă cu ușurință în mit. Marxismul, de exemplu, e saturat de abstracțiuni transformate în mituri. Conștiința umană e mobilă: se restrînge sau se lărgește, se concentrează asupra unui obiect sau se dispersează. Conștiința medie normală e una din abstracțiuni. Rațiunea raționalismului e unul dintre mituri. Așa-zisul eroism și curaj de a respinge orice credință într-o lume superioară spirituală, divină, de a respinge orice consolare, este, de asemenea, unul din miturile timpului nostru, una din consolările sale. Omul e o ființă în mod inconștient vicleană și nu pe de-a-ntregul „normală"; el îi înșală adesea pe ceilalți și pe sine. Elaborarea unei concepții despre lume, particulară, adesea iluzorie, în funcție de orientarea conștiinței, are un caracter pragmatic pe care nu-l are cunoașterea realității autentice.

Sociologii ruși ai anilor 1870, care criticau naturalismul în științele sociale, aplicau în sociologie metoda subiectivă și își atrăgeau, din această cauză, sarcasmul marxiștilor, aceștia din urmă considerîndu-se, deși în mod eronat, ca fiind obiectiviști[1]. Punctul de vedere de clasă implică de asemenea o metodă subiectivă în

[1] N. Mihailovski și P. Lavrov — n. aut.

sociologie. „Subiectiviștii" ruși în domeniul sociologiei erau incapabili să dea punctului lor de vedere o bază filosofică, deoarece erau pozitiviști, pozitivismul ocupînd în acea epocă o poziție dominantă. Dar în metoda subiectivă folosită de sociologie există incontestabil un adevăr. Mai mult decît atît: metoda subiectivă putea fi aplicată domeniului filosofiei în general. Filosofia existențială este o metodă subiectivă în domeniul filosofiei: ea afirmă cunoașterea lumii în existența umană și prin existența umană; ea e antropocentrică. În zadar s-ar obiecta în cazul de față că este vorba de psihologism. Psihologismul rămîne un curent naturalist. Am putea să vorbim mai degrabă de eticism; dar ar fi la fel de inexact. Eticismul nu e un punct de vedere pur, integral, un punct de vedere spiritual și ale cărui judecăți s-ar întemeia pe profunzimile spiritualității revelate în existența umană. Spiritul se află dincolo de divergențele obișnuite dintre subiectivism și obiectivism. Judecata de valoare este calea de cunoaștere a așa-numitelor științe ale spiritului; dar această judecată de valoare se reflectă în spirit și nu în sfera obiectivării, care există nu numai în fenomenele naturii, dar și în fenomenele psihice și sociale. Lumea istorică sau mai degrabă lumile istorice care pot fi cunoscute pornind de la obiect țin deja de obiectivare. Ade-

vărata filosofie a istoriei, eliberată de obiectivare, e mesianică și profetică, adică spiritualizată. Și tocmai în cunoașterea spirituală, cunoaștere existențială pornind din profunzimi, se revelează Adevărul și Sensul. Cît despre cunoașterea obiectivă, ea cunoaște doar împărăția Cezarului; ea nu cunoaște împărăția Spiritului.

Se pune o întrebare arzătoare, de extremă importanță: există o realitate autentică, alta decît cea a obiectelor, o realitate noniluzorie, nonfictivă? Evident, o astfel de realitate există; dar ea nu e nici „obiectivă", nici „subiectivă", în sensul rău al termenului: ea se află dincolo de separarea deja secundă în subiect și obiect, precum și de opoziția dintre acestea. Folosind terminologia hindusă, s-ar putea spune că ea e **atman** și **brahman.** Totul presupune existența acestei realități fără de care am fi cufundați în împărăția iluziei și supuși faptelor „obiectivării", puterii fantomatice a lumii obiectelor. Ar fi un subiectivism în sensul rău al termenului. Trăim, în mare măsură, într-o lume „obiectivă" iluzorie, creată de o orientare falsă a subiectului aservit necesității obiective. Toate religiile au luptat împotriva acestei aserviri; dar au creat apoi ele însele o nouă sclavie a obiectivării. La baza filosofiei — care aparține împărăției Spi-

ritului și nu împărăției Cezarului – se găsește o experiență trăită de ordin spiritual și religios, și nu doar experiența lui Kierkegaard și a lui Nietzsche, cum credea Jaspers. Aceasta nu înseamnă că vreau să neg importanța enormă a lui Kierkegaard și Nietzsche.

Existențialiștii de formație nouă ar putea spune că punctul meu de vedere filosofic presupune mitul lui Dumnezeu și mitul Spiritului. Numiți aceasta mit, dacă vreți. Nu-mi pasă. E vorba de cel mai universal și mai integral dintre mituri. Dar iată lucrul cel mai important: acest mit e totodată mitul existenței Adevărului, fără de care e greu să vorbim despre adevăr, oricare ar fi acesta, și nu numai despre Adevăr, dar și despre adevăruri. E imposibil, și inutil de altfel, să demonstrăm realitatea mitului lui Dumnezeu, al Spiritului, al Adevărului. E o chestiune de alegere finală legată de libertate. Am dreptul să mă consider existențialist, deși aș putea să-mi numesc propria filosofie într-o mai mare măsură filosofie a spiritului, sau, și mai bine încă, filosofie eschatologică. Dar iată prin ce mă diferențiez radical de existențialiștii de azi: ei consideră că omul își afirmă demnitatea acceptînd fără nici o teamă moartea, ca pe un adevăr suprem. Omul trăiește pentru a muri; viața sa

este o pregătire pentru moarte. Freud deja considera instinctul morții ca pe cel mai nobil instinct al omului, pe care îl concepea drept o ființă extrem de josnică. Heidegger vede de fapt în moarte singurul triumf real asupra josnicului **das Man;** cu alte cuvinte, vede în ea o profunzime mai mare decît în viață. Omul este o ființă finită; infinitul nu se revelează în el, în timp ce moartea face parte din structura sa. Sartre și Simone de Beauvoir sînt gata să descopere în moarte calități pozitive. Acest curent contemporan îmi apare ca o înfrîngere a spiritului, ca o expresie a decadenței, ca o divinizare a morții. Fără nici o îndoială, demnitatea omului se manifestă prin lipsa de teamă în fața morții, prin acceptarea liberă a morții în sînul acestei lumi, dar pentru victoria definitivă asupra morții, pentru lupta împotriva triumfului morții. Toate religiile au luptat împotriva morții. Iar creștinismul e prin excelență religia învierii. Tendinței actuale, care vede în triumful morții ultimul cuvînt al vieții, trebuie să i se opună ideile foarte rusești ale lui N. Feodorov[1], mare promotor al

[1] Nikolai Feodorovici FEDOROV (1828–1903), filosof creștin, unul din cei mai originali promotori ai „cosmismului rusesc", autor al unui proiect de realizare a învierii tuturor celor care au trăit pe pămînt. Lucrările sale au fost publicate postum, sub titlul **Filosofia operei comune** („Filosofija obščego dela"), 1906 — n. trad.

luptei împotriva morții, care afirmă nu numai ideea învierii, ci și a învierii active. Existențialiștii sînt superiori marxiștilor deoarece ei își pun cel puțin problema morții, în timp ce pentru marxiști această problemă nu există. În cazul acestora din urmă, imersiunea în colectivitate și activitatea în sînul acesteia suprimă problema morții. Dar oricît de jalnică ar fi această soluție, nu găsim la ei o divinizare a morții. Dacă nu există înviere întru viața veșnică pentru toți cei ce au trăit, dacă nu există nemurire, atunci lumea e absurdă și lipsită de sens. Existențialiștii de azi văd această absurditate și acest nonsens al lumii. Sartre încearcă să găsească o ieșire în recunoașterea libertății omului, libertate ce nu e determinată de natura acestuia din urmă. Omul este o ființă josnică; dar, prin libertate, el se poate crea altfel; poate crea o lume mai bună. Ar trebui ca lucrul acesta să-l constrîngă pe Sartre să recunoască în om un principiu ideal, spiritual. Fără recunoașterea acestui principiu, existențialiștii riscă să cadă în materialism, fie el și rafinat. S-ar putea face o paralelă între ideile lui Sartre, Camus și alții, și umanismul tragic al

lui Herzen[1] pentru care lumea reprezenta un fapt al întîmplării, lipsit de sens, în timp ce omul era o ființă liberă, capabilă să creeze o lume mai bună. Cu toate acestea, la Herzen, ca mai tîrziu la Nietzsche, există o suferință religioasă care nu se observă la existențialiștii de azi. Există un adevăr profund în ideea că lumea nu e lipsită de sens și absurdă, ci că ea se află într-o stare de nonsens. Lumea aceasta, lumea care ni se arată, este o lume decăzută în care triumfă moartea absurdă și lipsită de sens. O altă lume, a sensului și a libertății, nu se poate revela decît în experiența spirituală pe care existențialiștii de azi o resping. Trebuie să vedem absurditatea și nonsensul lumii în care trăim, dar, în același timp, să credem în spirit, de care se leagă libertatea și în sens, care va învinge nonsensul și va transfigura lumea. Acesta va fi triumful împărăției Spiritului asupra împărăției Cezarului, triumful Adevărului nu numai asupra minciunii, dar și asupra adevărurilor parțiale, fragmentare, care urmăresc să joace un rol dominant.

[1] Alexandr Ivanovici HERZEN (1812–1870), scriitor și publicist, militant social-democrot. După o perioadă hegeliană, Herzen ajunge la o filosofie a „hozordului" și lo afirmarea caracterului „alogic" al istoriei. N. Berdiaev pare să fi fost atras de concepțiile personaliste ale lui Herzen, de atitudinile critice ale acestuio foță de cultura occidentală — n. trad.

Nu există nimic mai nobil decît căutarea Adevărului și dragostea de Adevăr. Adevărul, Adevărul unic, integral, e Dumnezeu, iar cunoașterea Adevărului e o pătrundere în viața divină. Faptul de a substitui Adevărului unic, integral, eliberator, mici adevăruri particulare ce au pretenția de a avea o semnificație universală, duce la idolatrie și la sclavie. Aceasta e baza pe care se naște scientismul, care nu e nicidecum știință. Toate adevărurile parțiale implică o participare, fie și inconștientă, la Adevărul unic, suprem. Cunoașterea Adevărului nu poate fi o cunoaștere exclusiv umană; dar ea nu poate fi nici o cunoaștere exclusiv divină, ca de exemplu în idealismul monist al lui Hegel. Ea nu poate fi decît o cunoaștere divino-umană. Cunoașterea Adevărului este o activitate creatoare a omului, care poartă în el imaginea și asemănarea lui Dumnezeu, adică un element divin. Acest element divin este Alteritatea lui Dumnezeu. Cunoașterea Adevărului la care aspiră filosofia e imposibilă prin intermediul rațiunii abstracte care operează cu ajutorul conceptelor; ea nu e posibilă decît prin intermediul rațiunii spiritual integrale, prin intermediul spiritului și al experienței spirituale. Gîndirea Europei occidentale se zbate în contradicțiile raționalismului și ale

iraționalismului, ambele reprezentînd consecințele rupturii integrității spirituale. Filosofia existențială se zbate și ea în aceste contradicții. Faptul poate fi constatat mai ales la Jaspers. Ajungem să stabilim că o cunoaștere filosofică trebuie să fie existențială, dar că ea este imposibilă pentru că inteligența cunoscătoare e incapabilă să cunoască o existență care nu poate fi niciodată un obiect. Dar cunoașterea existenței în afara obiectivării e posibilă prin intermediul Spiritului. O cunoaștere spirituală e posibilă și, la niveluri superioare, o astfel de cunoaștere a existat întotdeauna. Exista deja în India antică. Cunoașterea spirituală e o cunoaștere divino-umană, o cunoaștere care se realizează nu prin intermediul rațiunii sau al sentimentului, ci al Spiritului integral. Negarea cunoașterii divino-umane a Adevărului duce la substituirea Adevărului prin utilitate, interes, voință de putere. Cunoașterea Adevărului e transfigurare, iluminare a lumii, și nu cunoaștere abstractă; în ea, teoria și practica sînt una.

Există în om un principiu activ, de care e legată cunoașterea. Acest principiu activ e un principiu spiritual. Cunoașterea include un element teurgic. Din această cauză, omul poate pregăti împărăția Spiritului și nu doar împărăția Cezarului. Atunci cînd, în trecut, filosofii vorbeau

de idei înnăscute, ei nu făceau decît să exprime în mod defectuos — din cauza caracterului static al gîndirii lor — adevărul privind spiritul activ în om și în cunoașterea umană. Dacă nu admitem această activitate a spiritului în om, nu-l putem înțelege deloc pe acesta din urmă; nu putem nici măcar admite posibilitatea existenței sale. E frapant să constatăm că omul nu este într-atît de mult strivit de răul din lume, încît să fie lipsit de posibilitatea de a cunoaște Adevărul. Dar nici rațiunea, nici înțelegerea nu sînt capabile să descopere posibilitatea de cunoaștere a adevărului; doar Spiritul poate s-o facă. În greacă, „nous" semnifică nu numai intelectul, ci și spiritul. Spiritul nu se află în opoziția dintre rațional și irațional. Singura filosofie existențială autentică e filosofia spiritului.

Filosofia contemporană are tendința de a nega dualitatea celor două lumi: lumea numenală și lumea fenomenală, care își are originea la Platon. Această tendință nu e nouă: ea e proprie fenomenalismului, empirismului, pozitivismului, monismului imanentist, materialismului; îi e proprie lui Nietzsche, existențialiștilor contemporani și multor altor curente. În prezent, această tendință ia forme mai rafinate. Cred că e vorba aici de opoziția fundamentală între cele două tipuri de filosofie: cea care se mulțu-

meşte cu lumea dată şi cea care o transcende. Dar ce poate să însemne dualismul celor două lumi şi cum să împăcăm acest dualism cu cunoaşterea ştiinţifică? Înainte de toate, trebuie să îndepărtăm complet orice dualism ontologic şi orice folosire a noţiunii statice de substanţă. Nu e vorba nicidecum de dualismul spiritului şi al materiei, al spiritului şi al trupului, pe care îl găsim în curentele spiritualiste de şcoală. Întrebarea care se pune se referă la două stări ale lumii, care corespund la două structuri diferite şi la două orientări ale conştiinţei. E vorba, înainte, de toate, de dualismul libertăţii şi al necesităţii, al unităţii interioare şi al dezbinării şi ostilităţii, al sensului şi al nonsensului. Trăim în lumea necesităţii, a dezbinării şi a ostilităţii, a absurdului şi a nonsensului. Dar lumea nu se reduce la această stare, care este o stare de decădere. E posibilă şi o altă stare, care pretinde o altă conştiinţă. De altfel, nu există nici un motiv pentru a afirma că nu există decît o singură lume. Cel mai important e să devenim conştienţi de faptul că spiritul nu este nicidecum o realitate ce poate fi pusă pe acelaşi plan cu celelalte realităţi, de exemplu realitatea materiei. Spiritul e o realitate în cu totul alt sens: el e libertate, nu fiinţă; e transformare calitativă a lumii date, energic creatoare, care transfigu-

reazã lumea. De altfel, trebuie spus cã nu existã spirit fãrã Dumnezeu ca sursã primã. Experienţa spiritualã a omului, singura care poate servi drept bazã a unei metafizici, este unica dovadã a existenţei lui Dumnezeu. Lumea necesitãţii, a alienãrii, a absurdului, a finitudinii, a ostilitãţii este lumea conştiinţei îngustate, aruncatã la suprafaţã, a conştiinţei cãreia îi este închis accesul la infinit. Existã alte planuri de viaţã universalã care nu se pot revela decît unei conştiinţe transformate. În acest sens, ocultiştii au dreptate. Lumea, lumea unicã a lui Dumnezeu, cuprinde mai multe planuri. Dar cum poate fi împãcatã cu aceasta posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice? Aceasta nu creeazã dificultãţi ştiinţei în sensul precis al acestui termen şi nu provoacã nici un conflict. Ştiinţa percepe lumea realã în starea în care se aflã şi nu e rãspunzãtoare pentru starea de decãdere a acestei lumi. Ştiinţa cautã adevãrul şi reflectã Logosul. Dar ea îşi are limitele ei şi existã chestiuni pe care nu numai cã nu le poate rezolva, dar nici mãcar nu le poate aborda. Conflictul e consecinţa pretenţiilor abuzive ale ştiinţei, care ar vrea sã guverneze viaţa umanã şi care se crede capabilã sã rezolve cu autoritate problemele de religie, de filosofie, de moralã, precum şi sã dea directive în ceea ce priveşte elaborarea culturii

spirituale. Într-adevăr, aici se află sursa conflictului și nu în știința exactă. Nici o știință nu poate afirma nimic despre existența sau nonexistența altor lumi. Dacă știința neagă celelalte lumi, o face doar pentru că savantul, ocupat exclusiv cu această lume care îi este dată, nu are libertatea de spirit necesară pentru a recunoaște existența altor planuri ale lumii. Scientismul propovăduiește aservirea față de lume. Trebuie de altfel spus că teologia preocupată de ortodoxie consideră și ea necesar să nege existența unor planuri multiple ale lumii și propovăduiește aservirea față de lume. Învățătura lui Origene privind multiplicitatea lumii a fost condamnată. Acest mod de a vedea își are obîrșia în același spirit. Astfel, adevărul fragmentar se prezintă ca Adevăr unic, deși acesta nu se revelează decît unei conștiințe ce se lărgește și se aprofundează fără încetare, adică unei creșteri spirituale. Lumea dată, lumea aceasta, e fragmentară, după cum fragmentară este și o zi din viața noastră.

CAPITOLUL ÎNTÎI

# OMUL ŞI DUMNEZEU — SPIRITUALITATEA

Pentru om, problema problemelor este **cea** a lui Dumnezeu. Această problemă se pune destul de rar în puritatea sa originară; a fost prea strîns asociată cu o scolastică sterilizantă, cu filosofia verbală, cu jocul conceptelor. Cei care au vrut să confere măreție ideii de Dumnezeu n-au făcut decît s-o coboare extrem de mult, atribuindu-i lui Dumnezeu calități împrumutate de la împărăția Cezarului şi nu de la împărăția Spiritului.

Nimic nu garantează existența lui Dumnezeu; omul are posibilitatea de a se îndoi și de a nega în permanență. Dumnezeu nu ne obligă să-L recunoaștem, așa cum ne obligă s-o facem obiectele materiale. El îi lasă omului o libertate deplină. Credința în Dumnezeu nu e decît o întîlnire interioară în experiența spirituală. Trebuie să recunoaștem categoric că toate dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu — ontologice, cosmologice și fizico-teleologice sînt nu numai inconsistente, dar și perfect inutile, dăunătoare chiar. Critica kantiană a acestor dovezi ale existenței lui Dumnezeu e foarte convingătoare și nu a fost respinsă de apologetica tradițională. Mult mai puternică e dovada pe care am putea s-o numim antropologică. Ea se bazează pe faptul că omul e o ființă ce se caracterizează prin apartenența la două lumi, o ființă ce nu poate fi cuprinsă în întregime în lumea naturală a necesității, transcendîndu-se ca ființă empiric dată și manifestînd o libertate care nu poate fi dedusă din această lume. Acest fapt nu demonstrează, ci arată existența lui Dumnezeu, relevînd în om un principiu spiritual. Și mai importantă este o anumită senzație primară, greu de exprimat în mod convenabil. Dacă vă reprezentați timp de o clipă lumea ca fiindu-și suficientă sieși, dacă vă ima-

ginați, de exemplu, că materia în mișcare își este suficientă sieși ca bază a tuturor lucrurilor, veți fi frapați de imposibilitatea de a înțelege și de a realiza în gîndire o astfel de lume, veți fi uimiți de absurditatea, obscuritatea sa.

Efortul de reflecție cu privire la Dumnezeu nu poate să nu ducă la recunoașterea imposibilității de a-i aplica lui Dumnezeu concepte raționale, împrumutate mereu de la această lume care nu-i seamănă lui Dumnezeu. Doar în teologia apofatică[1] se află adevărul. E imposibil să se elaboreze o ontologie a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este ființă, ființa ținînd întotdeauna de o gîndire abstractă. Dumnezeu nu este ființă, ci spirit. Dumnezeu nu este esență, ci existență. Nu se poate vorbi de Dumnezeu decît în limbajul simbolic al experienței spirituale. Orice metafizică e posibilă, de altfel, doar sub forma de simbolică a experienței spirituale, de descriere intuitivă a întîlnirilor spirituale.

Problema lui Dumnezeu nu poate fi pusă la modul abstract, independent de om. Existența omului considerat în profunzimea sa și nu în

[1] **Apofatic** — de la termenul grecesc **apophasis** (negație); teologia **apofatică** (sau teologia **negativă**) concepe divinitatea ca fiind absolut transcendentă, indicibilă în termeni „pozitivi" (sau **catafatici**) ce țin de un demers raționalizat — n. trad.

aparența sa superficială reprezintă unica mărturie a existenței lui Dumnezeu, căci omul este reflectarea imaginii lui Dumnezeu, reflectare care deformează adesea, e adevărat, această imagine. Omul nu este doar o ființă finită, cum vrea să afirme gîndirea contemporană, ci și o ființă infinită; el este infinitul sub o formă finită, sinteza finitului și a infinitului. Insatisfacția omului în fața finitului, aspirația sa spre infinit, sînt manifestări ale divinului în om, sînt mărturia omului în ceea ce privește existența lui Dumnezeu și nu doar a lumii. Concepția despre Dumnezeu ca ființă ce își este suficientă sieși, imobilă, ține de o gîndire raționalistă, abstractă, mărginită. Această concepție nu decurge din experiența spirituală în care raporturile cu Dumnezeu sînt întotdeauna dramatice. Omul se întîlnește cu Dumnezeu nu în domeniul ființei, care e obiectul gîndirii prin **concepte**, ci în domeniul spiritului, în experiența spirituală. Există deja o obiectivare în ființă, fie sub forma abstracției sterilizante a conceptului, fie sub cea a idealizării necesității naturale și a constrîngerii sociale. Singură întîlnirea în spirit este o întîlnire în libertate. Doar în spirit și în libertate întîlnirea cu Dumnezeu este un eveniment dramatic.

Raporturile omului cu Dumnezeu sînt paradoxale și nu pot fi nicidecum închise în con-

cepte. Dumnezeu se naşte în om şi, prin aceasta, omul se înalţă şi se îmbogăţeşte. E aici unul din aspectele adevărului divino-uman, care se revelează în experienţa omului. Dar mai e şi un alt aspect, mai puţin evident şi mai puţin clar. Omul se naşte în Dumnezeu şi, prin aceasta, îmbogăţeşte viaţa divină. Există în om o nevoie de Dumnezeu şi o nevoie de om în Dumnezeu. Aceasta presupune un răspuns creator dat de om lui Dumnezeu. Nu pot fi înţelese raporturile dintre Dumnezeu şi om decît în mod dramatic, adică dinamic. Dumnezeu nu poate fi conceput static. Concepţia statică e o concepţie raţionalistă şi exoterică. Simbolismul Bibliei este dramatic şi dinamic în cel mai înalt grad. Ontologia statică a fost împrumutată din filosofia greacă. Admiterea existenţei a două naturi, divină şi umană, care pot fi reunite, dar nu contopite, nici identificate una cu cealaltă, este un adevăr de neînţeles pentru raţiunea obiectivantă, un adevăr aflat dincolo de raţiune deoarece aceasta din urmă tinde, în sine, spre monism sau dualism. Misterul creştinismului, care se revelează printr-o raţionalizare în sistemele teologice, este legat de acest raport paradoxal şi dramatic între divin şi uman. Paradoxul constă în faptul că umanul, în partea sa

superioară, este divin, rămînînd în același timp o manifestare a omului și a umanității sale. Această contradicție aparentă din punctul de vedere al rațiunii e insurmontabilă din punct de vedere rațional. S-ar putea spune că Dumnezeu e uman, în timp ce omul e inuman. De aceea, în realitate, nu există altă umanitate decît cea divino-umană. Problema fundamentală este cea a lui Dumnezeu-om și a divino-umanității, nu problema lui Dumnezeu. Afirmarea lui Dumnezeu în afara divino-umanității, adică un monoteism abstract, e o formă de idolatrie. De aici, importanța enormă a învățăturii asupra caracterului trinitar al divinității, care trebuie înțeleasă înainte de toate mistic, în termeni de experiență spirituală, și nu rațional sau teologic. Marii mistici germani (îndeosebi Eckhardt și Angelus Silesius) au avut curajul să spună că nu există Dumnezeu fără om, că Dumnezeu dispare atunci cînd dispare omul. Acest lucru trebuie înțeles la modul spiritual și nu în termeni de metafizică și de teologie naturalistă. E vorba de o experiență afectivă și nu de un concept. Pentru noi, opoziția esențială trebuie să fie nu opoziția scolastică dintre natural și supranatural, necunoscută Părinților Bisericii grecești, ci opoziția dintre natural și spiritual.

Transcendentul poate fi conceput în două feluri: fie Dumnezeu ca transcendere a finitudinii mele, ca un infinit misterios și actual, presupunînd un element divin în omul însuși, fie Dumnezeu ca o realitate ontologică exterioară omului, implicînd alienarea naturii umane, exterioritatea sa față de divinitate. Doar prima dintre aceste concepții e spirituală și nu ține de idolatrie. Ideea adeseori exprimată conform căreia omul nu e nimic în fața lui Dumnezeu, este întru totul falsă și umilitoare. Trebuie, dimpotrivă, să repetăm că numai în fața lui Dumnezeu, întors către Dumnezeu, omul se înalță, devine mare, triumfă asupra neantului.

Doctrinele ontologice raționale care se raportează la relațiile între Dumnezeu și om sînt inadmisibile. Pentru comunitatea creștină, astfel de construcții n-au decît un sens pedagogico-social. Trebuie să respingem mai ales concepția care se regăsește adesea în doctrinele teologice, și anume că Dumnezeu e cauza lumii, cauza primară. Cauzalitatea și raporturile de cauzalitate n-au nimic de-a face cu raporturile dintre Dumnezeu și lume, dintre Dumnezeu și om. Cauzalitatea este o categorie aplicabilă doar lumii fenomenelor; ea e cu totul inaplicabilă lumii numenale. Acest lucru a fost evidențiat foarte bine de Kant, deși filosoful german s-a arătat

inconsecvent, admiţînd raporturi de cauzalitate între lucrul în sine şi fenomen.

Dumnezeu nu este cauza lumii. S-ar putea spune, în cel mai bun caz, că Dumnezeu e baza lumii, creatorul lumii, dar şi aceşti termeni sînt imperfecţi. Trebuie să ne eliberăm de orice sociomorfism şi de orice cosmomorfism. Dumnezeu nu e o forţă, în sensul unei forţe a naturii acţionînd în spaţiu şi timp; el nu e stăpînul, administratorul lumii, după cum nu e nici lumea sau o forţă răspîndită în lume. Ar fi mai exact să spunem că Dumnezeu e Sensul şi Adevărul lumii, că Dumnezeu e Spirit şi Libertate. Dacă, în opoziţie cu monismul panteist, spunem că Dumnezeu este o persoană, nu trebuie nicidecum să înţelegem acest termen în sensul limitat pe care îl are în planul naturii şi al omului. Trebuie să-l înţelegem în sensul spiritual al unei figuri concrete, cu care putem comunica personal. Întîlnirea şi comunicarea cu Dumnezeu sînt posibile nu ca o comunicare cu Absolutul, pentru care celălalt nu poate exista, nici ca o comunicare cu Dumnezeul teologiei apofatice, ci ca o comunicare cu un Dumnezeu concret personal, care are raporturi cu celălalt.

O lume fără Dumnezeu ar implica o contradicţie insurmontabilă între finit şi infinit; ea ar fi lipsită de sens şi ar reprezenta un accident.

Omul nu-și poate fi suficient sieși, căci n-ar exista. În aceasta constă misterul existenței umane — căci ea demonstrează existența a ceva superior omului — și tot prin aceasta se manifestă demnitatea omului. Omul e o ființă ce-și depășește finitudinea și se transcende pe sine spre ceva superior. Dacă nu există Dumnezeu ca Adevăr și Sens, dacă nu există un Ideal suprem, totul devine plat: nu există nimic și nimeni spre care ne-am putea înălța. Iar dacă omul însuși este Dumnezeu, atunci acesta e lucrul cel mai îngrozitor, mai plat și mai zadarnic. Orice valoare calitativă arată deja că pe calea umană se află ceva superior omului. Iar ceea ce îi este superior omului, adică divinul, nu e o forță exterioară ce s-ar afla deasupra lui, dominîndu-l, ci e ceea ce, înlăuntrul său, îl face să fie pe deplin om, iar aceasta e libertatea sa superioară. Aici, distincția însăși dintre imanent și transcendent se dovedește condiționată din punct de vedere terminologic și stă mărturie despre o stare paradoxală insurmontabilă în condițiile epocii noastre.

Încă din zorii existenței sale, omul presupunea existența divinului, fie și sub forma cea mai grosolană. Dacă nu există Dumnezeu, dacă nu există un Adevăr situat deasupra lumii, atunci omul este întru totul supus necesității sau na-

turii, cosmosului sau societății, Statului. Libertatea omului constă în faptul că, în afara împărăției Cezarului, mai există și o împărăție a Spiritului. Existența lui Dumnezeu se manifestă prin existența spiritului în om, iar Dumnezeu nu seamănă cu o forță a naturii, nici cu puterea din sînul societății sau al statului. Nu există aici nici o analogie: toate analogiile implică un cosmomorfism și un sociomorfism servil în modul de a-l concepe pe Dumnezeu. Dumnezeu e libertate și nu necesitate, nu putere dominînd lumea, nu cauzalitate supremă acționînd în lume. Ceea ce teologii numesc grație, opunînd-o libertății umane, e acțiunea libertății divine în om. Se poate spune că existența lui Dumnezeu este carta libertăților omului, este justificarea sa interioară în lupta împotriva naturii și a societății, pentru libertate. Demnitatea omului constă în a nu se supune la ceva ce îi este inferior. Dar, pentru aceasta, trebuie să existe ceva care să-i fie superior, dar fără a-i fi exterior și fără a-l domina.

Eroarea umanismului n-a constat în a afirma înalta valoare a omului și a vocației sale creatoare, ci în tendința de a considera omul ca fiindu-și suficient sieși. Din această cauză, el a gîndit omul pe un plan inferior, considerîndu-l drept o ființă exclusiv naturală și nevăzînd în el

ființa spirituală. Hristos pleca în învățătura sa de la omul conceput după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, afirmînd astfel demnitatea omului ca ființă spirituală liberă; omul nu era sclavul necesității naturale. Libertatea nu e posibilă decît dacă, în afara împărăției Cezarului, există și o împărăție a Spiritului, adică împărăția lui Dumnezeu.

Repet: Dumnezeu nu e o ființă obiectivă căreia i se pot aplica niște concepte raționale. Dumnezeu este Spirit. Or, atributul fundamental al Spiritului este libertatea. Spiritul nu este natura, Libertatea nu poate fi înrădăcinată în natură; ea e înrădăcinată în Spirit. Legătura dintre om și Dumnezeu nu ține de domeniul naturii și al ființei, ci de domeniul spiritului și al existenței; e o legătură în profunzime.

Dacă nu există Dumnezeu, nu există mister. Iar dacă nu există mister, atunci lumea e plată și omul devine o ființă cu două dimensiuni, incapabilă să se înalțe. Dacă nu există Dumnezeu, nu există nici victorie asupra morții, nici viață veșnică; atunci totul e lipsit de sens și absurd. Dumnezeu e plenitudinea la care omul nu poate să nu aspire. Existența omului nu demonstrează existența lui Dumnezeu printr-o dialectică logică lipsită de viață, ci dovedește această existență a lui Dumnezeu, stă mărturie

despre ea. Identificarea împărăției Spiritului cu împărăția Cezarului, sub o formă sau alta, e un fals monism, generînd inevitabil sclavia. Dualismul dintre împărăția Spiritului și împărăția Cezarului este baza absolut indispensabilă a libertății omului. Dar nu e vorba aici de un dualism definitiv: e un dualism aflat pe calea spirituală și religioasă a omului. Monismul final se va afirma în împărăția lui Dumnezeu, el nu se va manifesta decît eschatologic.

Doctrina misterioasă asupra Providenței, concepția despre Dumnezeu ca stăpîn și Administrator al acestei lumi neliniștește nu numai conștiința cea mai fină și mai dezvoltată, ci și conștiința mai elementară și mai puțin dezvoltată. Cum se poate împăca această concepție cu triumful răului și al suferinței în lume? Cred că aici se află una din principalele surse ale ateismului. În mod obișnuit, dificultatea e înlăturată cu ajutorul învățăturii despre păcatul originar. Dar aceasta nu explică, nici nu justifică nimic. Forța răului rămîne neexplicată. Suferințele oamenilor sînt în disproporție totală cu condiția lor de păcătoși. Cei mai buni sînt cei ce suferă cel mai mult, nu cei mai răi. Rămîn de asemenea neexplicate perioadele de abandonare a omului de către Dumnezeu în viața is-

torică și în viața individuală. Explicația catastrofelor îngrozitoare din viața oamenilor prin mînia lui Dumnezeu și prin ideea de pedeapsă e intolerabilă. E extrem de dificil să se explice și să se justifice omniprezența unui Dumnezeu atotputernic și foarte bun în Rău, în ciumă, în holeră, în torturi, în grozăviile războaielor, revoluțiilor și contrarevoluțiilor. Concepția despre acțiunea Providenței divine în această lume a răului și a suferințelor trebuie revizuită. Ideea lui Kierkegaard e mult mai justă, atunci cînd afirmă că Dumnezeu rămîne incognito în lume.

Nu Dumnezeu e cel ce conduce această lume, ci împăratul acestei lumi, iar acesta aplică legile sale, legile lumii și nu legile lui Dumnezeu. Lumea aceasta este supusă mai mult domniei Cezarului decît domniei Spiritului. Un răspuns al lui Dumnezeu cel viu nu poate fi conceput decît pe plan eschatologic: „Să vină împărăția Ta!" Dar această împărăție nu a venit încă. Lumea obiectelor, lumea fenomenală, cu necesitatea care domnește în ea, nu e decît o sferă exterioară; dar în spatele ei stă ascunsă profunzimea comuniunii cu Dumnezeu. Nu e posibil să ne gîndim la Dumnezeu ca fiind cauza celor ce se întîmplă în această lume; nu putem crede că el acționează asemenea forțelor naturale sau că el domnește și guvernează asemenea

regilor și miniștrilor la nivelul statelor, determinînd viața lumii și a omului. Nu se poate concepe o progresie spre Dumnezeu în cadrul procesului istoric, al necesității istorice. În istorie noi vedem o luptă între libertate și necesitate. Or, Dumnezeu nu-și poate afla locul decît în libertate; el nu e prezent în necesitate. Acest lucru atrage după sine modificarea radicală a doctrinei Providenței. Grația nu e o forță acționînd din exterior; grația e manifestarea divinului în om. Nu există opoziție între libertate și grație: grația nu e decît libertatea iluminată. După cum am scris în repetate rînduri, considerînd că e vorba de o temă fundamentală, grației i se pot opune răul și starea de creatură, precum și libertatea preexistentă, increată și, în consecință, indeterminată, libertatea irațională. Dar libertatea poate deveni iluminare și zeificare. Astfel, în istoria lumii pot acționa forțe iraționale, poate acționa o libertate tenebroasă, generînd necesitate și violență; dar libertatea iluminată, forța divină, acționează și ea, la rîndul ei. Din această cauză, istoria e dramatică în cel mai înalt grad; din această cauză, vedem fără încetare cum în istorie se ciocnesc și se luptă împărăția Spiritului și împărăția Cezarului, care tinde să fie o împărăție totalitară. E la fel de eronat să vedem pretutindeni în viața lumii tri-

umful răului, al forței diabolice sau revelația progresivă și triumful forței binelui, al forței divine. Spiritul nu se revelează progresiv în cadrul procesului istoric. Cele care triumfă sînt procesele vizibile și rele. Dar trebuie să vedem pretutindeni germenii latenți și infuzia Spiritului și a împărăției spirituale. Raporturile omului cu Dumnezeu implică o luptă dramatică între împărăția Spiritului și împărăția Cezarului, trecerea prin dualism, în numele monismului final care nu se poate manifesta decît eschatologic. Iar această temă devine și mai complicată datorită raporturilor omului cu cosmosul.

CAPITOLUL II

# OMUL ŞI COSMOSUL — TEHNICA

Omul este o ființă naturală; el e legat cu fire multiple de viața cosmică, depinde de circuitul vieții cosmice. Corpul său este supus proceselor fizico-chimice. Atunci cînd omul moare ca ființă naturală, elementele care îi compun corpul se dizolvă în materia și în viața cosmică. Omul trăiește în lumea naturală și e obligat să ia atitudine față de această lume.

Dar misterul omului constă în faptul că el nu e doar o ființă naturală și nu poate fi explicat pornind de la natură. Omul e totodată o persoană, adică o ființă spirituală care poartă

în ea imaginea divinului. De aceea, situația omului în sînul lumii naturale e tragică. Omul nu e doar unul din obiectele acestei lumi; el e înainte de toate un subiect ce nu poate fi dedus din obiect. În același timp, atitudinea omului față de cosmos e dictată de faptul că el însuși constituie un microcosmos conținînd în el însuși cosmosul, așa cum conține în el istoria. Omul nu poate fi pur și simplu o parte din ceva, el e tot. Datorită principiului spiritual pe care îl poartă în el, omul nu e supus naturii; e independent de ea, deși forțele naturale îl pot ucide. Dacă omul ar fi doar o ființă naturală și limitată, moartea sa n-ar avea nimic tragic; e tragică doar moartea unei ființe nemuritoare aspirînd spre infinit.

Omul este parte a naturii doar din afară, în calitatea sa de obiect; din interior, în calitatea sa de spirit, el conține natura. Există, prin urmare, un dualism în raporturile omului cu cosmosul: omul este în același timp sclav și rege al naturii. Poziția centrală a omului în sînul naturii nu e deloc determinată astronomic și nici n-a fost în vreun fel modificată după Copernic; ea nu depinde în nici un fel de ceea ce descoperă științele naturii. Această poziție a omului e determinată de spirit. În consecință, problema

fundamentală e cea a spiritului și a naturii, a libertății și a necesității.

Se pot distinge patru etape diferite în raporturile omului cu cosmosul: 1) Omul e cufundat în viața cosmică; el e dependent față de lumea obiectelor; persoana umană nu s-a eliberat încă, omul nu încearcă încă să domine natura, raporturile sale cu natura sînt de ordin magic și mitologic (forme primitive de creștere a animalelor și de agricultură, sclavie). 2) Eliberarea de sub imperiul forțelor cosmice, a spiritelor și a demonilor din natură; lupta cu ajutorul ascezei și nu al tehnicii (forme elementare de economie, șerbie). 3) Mecanizarea naturii, stăpînire științifică și tehnică a naturii, dezvoltare a industriei în formele sale capitaliste, eliberare a muncii, urmată de alienarea ei, datorată exploatării instrumentelor de producție și necesității de a vinde munca pentru a primi un salariu. 4) Dezagregarea ordinii cosmice prin descoperirea infinitului mare și a infinitului mic; înlocuirea realității organice printr-o realitate organizată cu ajutorul științei și al tehnicii; creșterea înfricoșătoare a puterii omului asupra naturii și aservire a omului față de propriile descoperiri.

Aceste distincții în privința raporturilor omului cu natura sînt de ordinul tipologiei și nu

al cronologiei, deși succesiunea epocilor și-a avut importanța ei. Dar azi, cînd am intrat în era tehnicii, există și alte teme neliniștitoare. Dacă, odinioară, omul se temea de demonii din natură și a fost eliberat de demonolatrie de către Hristos, astăzi el se teme de mecanismul universal al naturii. Puterea tehnicii e ultima metamorfoză a împărăției Cezarului. Această metamorfoză nu mai pretinde sacralizările pe care împărăția Cezarului le pretindea în trecut. E vorba de ultimul stadiu al secularizării, de descompunerea centrului și de formarea unor sfere separate și autonome, una din aceste sfere pretinzînd o recunoaștere totală. Omul se află sub influența uneia din sferele autonome.

Dar se poate imagina și o a cincea fază a raporturilor omului cu natura. În cursul celei de a cincea faze, am vedea o cucerire și mai mare încă a forțelor naturii de către om, eliberarea reală a muncii și a muncitorului, supunerea tehnicii față de spirit. Dar aceasta presupune ca în lume să existe o mișcare spirituală, mișcare ce trebuie să fie opera libertății.

Am avut deja ocazia să scriu de mai multe ori că puterea extraordinară a tehnicii a revoluționat întreaga viață umană. Criza pe care o traversează omul e legată de faptul că organizarea sa fizică și psihică nu corespunde sta-

diului actual al tehnicii. Sufletul și trupul său au prins formă atunci cînd viața umană era încă în concordanță cu ritmul naturii, cînd omul mai ținea încă seama de existența unei ordini cosmice, cînd mai era încă legat de mama-terra. Dominația tehnicii înseamnă sfîrșitul erei telurice. Mediul organic natural al omului; pămîntul, plantele, animalele etc., poate fi distrus de tehnică. Ce se va întîmpla atunci?

O tehnică elementară a existat încă din timpurile preistorice. Irumperea revoluționară a mașinii, care a determinat dezvoltarea industriei capitaliste, datează de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Dar numai în epoca noastră tehnica a dobîndit o putere determinantă asupra omului și a societăților umane, iar tipul de civilizație tehnică e negat. Lucrul acesta nu putea fi încă spus despre secolul al XIX-lea care a fost complex și contradictoriu, dar a păstrat vechiul tip de cultură. În prezent, ordinea cosmică în care credeau oamenii secolului al XIX-lea, materialiști sau simpli pozitiviști, e zdruncinată. Poziția omului față de forțele cosmice e una cu totul nouă. Cosmosul, în sensul grec, antic, al cuvîntului, cosmosul lui Aristotel, al lui Toma din Aquino, al lui Dante, nu mai există. Natura nu mai este o ordine ierarhică stabilită de Dumnezeu și de care să putem fi întotdeauna siguri.

Această transformare a început cu Copernic. Pascal trăia deja un sentiment de spaimă în fața infinității spațiului și simțea cu intensitate că omul e ca și pierdut în această lume infinită, străină și rece. Spaima provocată de descoperirea lumii infinitului mic a fost la fel de mare. Știința pătrunde în structura internă a naturii, în străfundurile materiei. Din acest punct de vedere, munca îndreptată spre dezintegrarea atomului are o importanță enormă. Ea a dus la descoperirea bombei atomice, făcînd să apară amenințarea unor catastrofe fără precedent. Acest lucru îi înspăimîntă pe savanți, care nu se simt liberi în laboratoarele lor. Dezintegrarea materiei eliberează o imensă energie. Se poate spune că materia lega și încătușa energia. În felul acesta, ordinea cosmică era stabilizată. În prezent savanții declară că descoperirile științifice pot face, prin consecințele lor tehnice, să explodeze ordinea cosmică, să provoace catastrofe cosmice. Războiul a încetat să fie un fenomen localizat, care interesează doar națiunile și statele; el devine un fenomen cosmic, sau mai degrabă anticosmic.

Descoperirea principiului relativității a contribuit enorm, la rîndul său, la schimbarea punctului de vedere asupra ordinii cosmice. S-a sfîr-

şit astfel cu optimismul evoluţionist al secolului al XIX-lea, care afirma că în lumea naturală totul este cum nu se poate mai bine. Teoriile evoluţioniste au fost elaborate pe baza ştiinţelor biologice şi orizontul lor era limitat. Astăzi, chiar fizica şi chimia au dobîndit o importanţă decisivă şi orizontul se lărgeşte pînă la dimensiunile cosmosului, şi aceasta tocmai în momentul în care cosmosul aproape că e pe cale de a fi distrus. Raporturile cu natura sînt determinate exclusiv de **praxis,** iar posibilităţile care se deschid în faţa acestuia din urmă sînt infinite. Acest fapt poate suscita atît o stare de spirit optimistă, cît şi o stare de spirit pesimistă.

Apare o nouă realitate, diferită de realitatea naturală anorganică şi de realitatea naturală organică. Această nouă realitate e o realitate organizată. Omul nu mai are de-a face cu natura creată de Dumnezeu, ci cu o nouă realitate, creată de om şi de civilizaţie, cu realitatea maşinii şi a tehnicii, care nu există în lumea naturală. Maşina e creată cu ajutorul elementelor materiale ce provin din vechea natură; însă acestor elemente li se adaugă ceva cu totul nou, ceva care nu face parte din natură şi nu aparţine vechii ordini cosmice. Omul nu a remarcat imediat care pot fi consecinţele acestei stări de lucruri. De fapt, maşina şi tehnica au o impor-

tanță cosmogonică. Ele reprezintă o nouă zi a creației, sau o nouă noapte. Mai degrabă o noapte, căci soarele s-ar putea întuneca.

Dar tehnica are un dublu rol: ea poate avea la fel de bine un sens pozitiv și un sens negativ. Refuzul romantic al tehnicii e neputincios și reacționar. Descoperirile științifice ale tehnicii nu trebuie respinse, ci stăpînite spiritual.

Un corolar fatal al tehnicii supuse exclusiv propriei legi, care conduce la războaie tehnice pe scară mondială, este întărirea excesivă a etatismului. Statul devine atotputernic, din ce în ce mai totalitar, și aceasta nu doar în țările cu regim totalitar; el nu vrea să admită nici o limitare a autorității sale și consideră omul numai ca pe un mijloc și un instrument.

Puterea tehnicii mai are o consecință care atrage după sine mari dificultăți pentru om, căci sufletul uman nu e suficient adaptat la ea. Asistăm la o teribilă acumulare a timpului, cu care omul nu mai poate ține pasul. Nici o clipă nu mai are valoare în sine, ea reprezintă doar un mijloc pentru clipa următoare. Omului i se pretinde o activitate incredibilă, activitate care nu-i permite nici o întoarcere spre sine. În același timp, aceste clipe active fac omul pasiv. El devine un simplu mijloc în procesul uman, o simplă funcție a procesului de producție. Din această

cauză, activitatea spiritului uman slăbește. Omul e evaluat dintr-un punct de vedere utilitar, pe baza randamentului său. Acest fapt reprezintă o alienare a naturii umane și o distrugere a omului. Pe bună dreptate a vorbit Marx de alienarea naturii umane în regimul capitalist. Dar această alienare persistă în regimul cu care el vrea să înlocuiască regimul capitalist pe cale de descompunere.

În epoca tehnică asistăm de asemenea la intrarea activă în istorie a unor enorme mase umane. Acest lucru se realizează tocmai în momentul cînd masele — care nu trebuie confundate cu clasele muncitoare — și-au pierdut credințele religioase. Toate acestea determină o criză profundă a omului și a civilizației umane. Care este cauza esențială a acestei crize?

Încă de la sfîrșitul Evului Mediu omul s-a aflat angajat pe calea autonomiei diferitelor sfere ale activității sale creatoare. În cursul timpurilor așa-zise moderne — care au încetat de mult să fie moderne și au devenit foarte vechi — toate sferele culturii și ale vieții sociale au început să se afirme și să se dezvolte exclusiv după propriile legi, fără a se ordona în jurul nici unui centru spiritual. Forțele creatoare ale omului, înăbușite în Evul Mediu, au putut astfel să se

dezvolte. Politica, economia, știința, tehnica, ideea națională etc., nu mai vor să cunoască nici o lege morală, nici un principiu spiritual situat deasupra propriei sfere de acțiune. Machiavelismul în politică, capitalismul în economie, scientismul în domeniul științei, naționalismul în viața popoarelor, dominația absolută a tehnicii asupra omului, toate acestea sînt consecința respectivelor autonomii.

Dar există, în destinul omului european, o contradicție fundamentală: autonomia diferitelor sfere ale activității sale nu e autonomia omului însuși ca ființă integrală. Omul a devenit din ce în ce mai mult sclavul sferelor autonome; acestea nu se supun spiritului uman. Resimțind din ce în ce mai intens pierderea integralității sale, omul resimte nevoia de a se apăra împotriva prăbușirii care-l amenință, împotriva distrugerii imaginii umane. Pe de o parte, omul european se îndreaptă spre un neoumanism; pe de altă parte, el vrea să regăsească integritatea într-un sistem totalitar de organizare a întregii vieți. Totalitarismul e o tragedie religioasă; e o manifestare a instinctului religios al omului, a nevoii sale de o atitudine integrală în fața vieții. Dar, ca urmare a autonomiei diferitelor sfere ale activității umane, a dispariției

centrului spiritual, parțialul și fragmentarul au pretenția de a reprezenta totalitatea, integralitatea. Știința, politica au început de multă vreme să emită astfel de pretenții. În epoca noastră, economia, tehnica, războiul devin și ele totalitare. În raport cu aceste sfere, știința dobîndește un caracter utilitar. Marxismul se străduiește să restabilească integralitatea omului; el refuză să accepte alienarea naturii umane, intervenită în epoca de înflorire a capitalismului. Dar vrea să recreeze omul integral pornind de la o sferă fragmentară, autonomă: cea a economiei. E aservit economismului epocii capitaliste. Astfel, totalitarismul marxist e fals, el nu eliberează omul, ci îl aservește. În profunzimile sale, omul nu e o ființă esențialmente economică.

Dar pretențiile totalitare care au cea mai mare importanță sînt cele ale tehnicii. Tehnica nu vrea să recunoască nici un principiu ce s-ar afla deasupra ei. E obligată să țină seama doar de stat, al cărui rol devine de asemenea totalitar. Dezvoltarea extraordinară a tehnicii ca sferă autonomă duce la fenomenul esențial al epocii noastre: trecerea de la viața organică la viața organizată. În epoca tehnică, viața marilor mase de oameni care cer rezolvarea pro-

blemei pîinii zilnice trebuie organizată și reglată. Omul a fost rupt de natura sa, în sensul vechi al cuvîntului, și cufundat într-o lume socială închisă, precum aceea pe care o vedem în marxism. Și, paralel, omul dobîndește un sens planetar al pămîntului din ce în ce mai puternic marcat. Viața omului e plină de contradicții; omul se află în stare de dezechilibru. Puterea autonomă a tehnicii este expresia extremă a împărăției Cezarului, un aspect nou al acestei împărății, care nu seamănă cu cele din trecut. Dualismul împărăției Spiritului și al împărăției Cezarului ia o formă din ce în ce mai ascuțită. Împărăția Cezarului refuză să recunoască sferele neutre; concepția sa e monistă.

Epoca noastră se caracterizează prin unirea raționalului cu iraționalul. Acest lucru poate părea contradictoriu; dar, de fapt, e un lucru de înțeles. Forțele iraționale explodează și omul se îneacă în haosul rezultat din aceasta. El încearcă să se salveze prin raționalizare. Dar raționalizarea nu o decît revers al iraționalului. Situația omului în lume devine absurdă, lipsită de sens. El e cufundat în nonsensul vieții, însă refuză să recunoască sensul care, doar el singur, s-ar putea opune acestui nonsens. Drept urmare, lumea ajunge la niște tenebre raționa-

lizate. Însăşi raţionalizarea vieţii poate fi iraţională. Această raţionalizare intervine tocmai în momentul în care credinţa în raţiune e zdruncinată. Din această cauză, întregul proces al vieţii devine contradictoriu. Dominaţia tehnicii raţionalizate face absurdă situaţia omului în lume. Această situaţie a omului, proiectarea sa în lumea absurdului, se reflectă în filosofia lui Heidegger, în romanele lui Kafka. Problema omului şi necesitatea unei noi antropologii religioase şi filosofice sînt afirmate aici cu o acuitate nouă.

Tehnicizarea vieţii înseamnă în acelaşi timp dezumanizarea sa. Vechiul umanism se dovedeşte neputincios în faţa forţei progresului tehnic, în faţa conştiinţei crescînde a absurdităţii vieţii. Numai marxiştii vor să rămînă optimişti, să creadă în caracterul binefăcător al tehnicii, raportînd conştiinţa absurdităţii vieţii exclusiv la clasele burgheze sortite morţii şi afirmînd triumful inevitabil al proletariatului. Acest punct de vedere nu recunoaşte în om decît o fiinţă socială, în care doar clasa gîndeşte şi creează. Optimismul marxist nu pune, în toată profunzimea ei, nici problema raporturilor omului cu cosmosul, nici pe cea a vieţii interioare a omului, care e pur şi simplu negată. Am vorbit deja

de multe ori despre caracterul dualist al umanismului și despre dialectica sa internă care duce la negarea omului.

Dar tendința de a respinge tehnica e absurdă. E vorba nu de a respinge tehnica, ci de a o supune spiritului. În destinul său istoric omul nu trece doar prin transformări radicale ale vieții sociale destinate să creeze o nouă structură a societății, ci și prin modificări radicale ale atitudinii sale față de viața cosmică. Se uită frecvent că viața socială a oamenilor e legată de viața cosmică și că nu e posibil să se ajungă la o societate perfectă care să fie independentă de viața cosmică și de acțiunea forțelor cosmice. Bazele marxismului rămîn dependente de lumea socială. Dezvoltarea tehnicii și puterea sa asupra vieții umane se află în relație directă cu tema omului și a cosmosului. S-a spus deja că dezvoltarea morală și spirituală nu corespunde cu progresul tehnic și că aici se află cauza principală a dezechilibrului omului. Doar legînd mișcarea socială de mișcarea spirituală, omul poate ieși dintr-o stare în care se simte sfîșiat și pierdut. Doar prin principiul spiritual, adică prin legătura sa cu Dumnezeu, omul devine independent atît față de necesitatea naturală cît și față de puterea tehnicii. Dar dezvoltarea spiritualității în om trebuie să-l ducă nu la

respingerea, ci la stăpînirea naturii și a tehnicii. În realitate, problema pe care trebuie s-o rezolve omul este și mai complexă. Nu poate exista comuniune cu o natură mecanizată. O comuniune a omului cu viața naturii, așa cum exista ea odinioară, nu mai e posibilă decît printr-o apropiere spirituală; ea nu poate fi pur și simplu organică, în vechiul sens al acestui termen. Cu toate acestea, există o problemă încă și mai acută care se pune: cea a raporturilor omului cu societatea.

CAPITOLUL III

# OMUL ŞI SOCIETATEA — SOCIALISMUL

Omul este o ființă naturală, socială și spirituală. Pe de altă parte, el este o ființă liberă și o ființă aservită, o ființă înclinată spre dragoste și sacrificiu și înclinată spre egoism, o ființă nobilă și infamă, purtînd în sine imaginea lui Dumnezeu și imaginea lumii, a lumii naturale și a lumii sociale. Din această cauză, omul se definește prin atitudinea sa față de Dumnezeu, de natură și de societate. Uneori el se simte într-o măsură mult mai mare situat în

fața societății decît în fața cosmosului și simte mult mai profund puterea societății decît pe cea a cosmosului. Și tot ca pe o putere a societății și nu a naturii simte el puterea tehnicii. Astfel, problema care se pune cu cea mai mare acuitate este cea a limitelor puterii societății asupra omului.

Societatea ridică pretenții totalitare și tinde să spună omului: „Tu ești creația mea și îmi aparții numai mie". Hristos propovăduia dualismul împărăției lui Dumnezeu și al împărăției Cezarului. Astăzi, dimpotrivă, are loc o întoarcere la conștiința antică, păgînă, care recunoaște puterea absolută a societății-stat. Raporturile între om și societate apar ca fiind paradoxale. Din exterior, din punctul de vedere al obiectului, persoana umană nu este decît o părticică a societății; din interior, din punctul de vedere al subiectului, societatea e cea care reprezintă o parte a persoanei umane, latura sa socială, după cum cosmosul este, la rîndul său, o parte a persoanei umane, luată ca microcosmos ce cuprinde totul în sînul său. Lucrul cel mai important e de a deveni conștient de faptul că omul aparține nu numai unui plan social, dar și unuia spiritual, și că aici se află sursa libertății sale. E necesar să denunțăm cît mai energic minciuna oricărui monism, care e întotdeauna o

sursă de tiranie. O societate concepută într-un spirit monist înclină întotdeauna spre tiranie. Pluralismul ar fi mai acceptabil, dar în societăţile burgheze şi capitaliste pluralismul e legat de individualism şi reprezintă o formă voalată de tiranie, drept urmare a dominaţiei capitaliste. Astfel, nu poate fi vorba decît de crearea unei societăţi frăţeşti, în întregime nouă, societate personalistă şi comunitară. Pentru om, societatea este un obiect care-l determină din exterior. Ea trebuie transformată în subiect, care ar exprima din interior caracterul comunitar şi social al omului.

Comunismul, la fel ca şi fascismul, neagă conflictul tragic dintre persoană şi societate. Acest conflict e considerat ca fiind propriu societăţii împărţite în clase. Lucrurile stau într-adevăr aşa dacă rămînem la suprafaţă; dar, la mare adîncime, acest conflict nu poate fi în întregime rezolvat decît în împărăţia lui Dumnezeu. Tragicul situaţiei omului constă în faptul că e obligat să trăiască în cadrul ordinii naturale şi obiectivate. Adică partea de necesitate ce acţionează asupra lui e mai mare decît partea de libertate ce acţionează în el.

Societatea nu este nici o fiinţă particulară, nici un organism. Din acest punct de vedere, metafizica colectivismului, care vede în colec-

tivitatea socială o realitate situată deasupra omului, este complet falsă. Vom reveni mai tîrziu la această problemă. Dar societatea reprezintă totuși o anumită realitate: realitatea nu numai a lui „eu" și „tu", ci și aceea a lui „noi". Totuși, realitatea „noi" nu dă nicidecum dreptul de a admite primatul societății asupra persoanei umane. În afara omului și a raportului cu ceilalți oameni, societatea nu există decît ca alienare exterioară a naturii umane înseși. Universalismul lui Hegel, Marx, Durkheim, Spann[1] și al altora care proclamau primatul societății sau al statului asupra persoanei umane, era un fals universalism. El era bazat pe logica realismului conceptelor, conform căreia generalul e mai real decît individualul. Din acest punct de vedere, doctrina lui Marx e contradictorie; dar ea conține, în stare latentă, realismul scolastic al conceptelor, opus materialismului: clasa este pentru el mai reală decît omul. Este extrem de interesant să constatăm că această contradicție a dialecticii conduce la statul tiranic al iacobinilor. Găsim o confirmare a acestui fapt la Jean-Jacques Rousseau, care respingea deja libertatea con-

[1] Othmar SPANN (1878–1950), filosof și sociolog austriac; în lucrările sale a încercat să combine sociologia și psihologia, făcînd din economia politică o știință fundamentată pe morală — n. trad.

științei religioase și revenea la concepția antică, precreștină, despre libertate. Un Proudhon[1] și, în Rusia, un Herzen sau un Mihailovski erau aproape de adevăr atunci cînd preconizau socialismul în numele individului, în numele omului.

Libertatea persoanei umane nu poate fi dată de societate, iar dacă avem în vedere sursele și calitățile sale, nu poate nici depinde de aceasta. Ea aparține omului ca ființă spirituală. Societatea — în măsura în care nu are pretenții totalitare — trebuie pur și simplu să recunoască această libertate. Acest adevăr fundamental referitor la libertate și-a găsit reflectarea în doctrina dreptului natural, a drepturilor omului care nu depind de stat, a unei libertăți care n-ar fi numai libertate în sînul societății, dar și libertatea față de o societate cu pretenții nelimitate. Benjamin Constant[2] a văzut aici diferența dintre concepția despre libertate, așa cum a apărut ea în perioada creștină a istoriei, și cea existentă în lumea greco-romană a Anti-

---

[1] Pierre Joseph PROUDHON (1809–1865), socialist francez, părinte al anarhismului (anarho-socialismului), fondator al sistemului mutualist, al sindicalismului proletar și al federalismului — n. trad.

[2] Benjamin CONSTANT DE REBECQUE (1767–1830), om politic și scriitor francez, autor al romanelor **Cécile** și **Adolphe** (1816), al tratatului DESPRE RELIGIA CONSIDERATĂ ÎN SURSELE, FORMELE ȘI DEZVOLTĂRILE SALE, 1824–1830 — n. trad.

chității. Doctrina dreptului natural, care recunoștea drepturile omului independent de drepturile politice instituite de stat, implica totuși o eroare teoretică, datorată lipsei de maturitate a metafizicii epocii. În realitate, drepturile imprescriptibile ale omului, care marchează limitele puterii societății asupra omului, sînt determinate nu de natură, ci de spirit. Sînt drepturi spirituale și nu drepturi naturale; natura nu instituie nici un drept. Aceeași eroare era comisă atunci cînd se făcea revoluția în numele naturii. Revoluția nu poate fi făcută decît în numele spiritului; căci natura, adică instinctul care îi e propriu omului, nu creează decît forme noi de sclavie.

Creștinismul a operat odinioară cea mai mare revoluție spirituală: el a eliberat spiritual omul de puterea nelimitată a societății și a statului care, în lumea antică, se întindea și asupra vieții religioase. El a revelat în om principiul spiritual, care nu depinde de lume, de natură și de societate, ci de Dumnezeu. Acesta e adevărul personalismului creștin și numai al lui, adevăr necunoscut lumii antice, precreștine. Dar creștinismul a suferit, în destinul său istoric, o deformare datorată adaptării sale la împărăția Cezarului; el s-a înclinat în fața forței

statului și s-a străduit să sacralizeze această forță. Astfel s-au constituit teocrațiile creștine bazate pe coerciție; astfel s-a ajuns la adaptarea la regimul capitalist și la justificarea acestui regim, deși el se află în contradicție formală cu creștinismul. Cuvintele Sfîntului Pavel: „Nu există autoritate care să nu vină de la Dumnezeu"[1] au avut un efect fatal. Aceste cuvinte nu aveau o semnificație religioasă, ci doar o semnificație istorică, temporară. Dar ele au devenit o sursă de oportunism. Pornind de la creștinismul propovăduit de Sfîntul Pavel, s-au dezvoltat două căi: pe de o parte, calea ascetică a renunțării la lume, justificînd concepția ascetico-metafizică despre lume, pe de altă parte, calea de adaptare la forțele care domină în lume.

Creștinismul și-a definit întotdeauna atitudinea în raport cu formele de organizare socială elaborate de ceilalați. El n-a revelat, referitor la organizarea societății, nici un adevăr ieșit din profunzimile creștinismului însuși. Adevărul creș-

[1] Vezi **Romani**, 13 : 1: „Orișine să fie supus stăpînirilor celor înalte; căci nu este stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu. Și stăpînirile care sînt, au fost rînduite de Dumnezeu". Sfîntul Pavel reia aici textul din **Proverbe**, 8 : 15, 16: „15. Prin mine împărătesc împărații și dau volvazii pomeni drepte. 16. Prin mine cîrmuiesc dregătorii, și mai marii, toți judecătorii pămîntului." — n. trad.

tin referitor la societate rămîne încă neexprimat. Timpul revelării sale nu a sosit încă. De aceea trebuie ca, aşteptîndu-l să vină, să afirmăm dualismul dintre „Ce este al lui Dumnezeu" şi „ceea ce este al Cezarului", dualismul în raport cu complexul natură — societate, precum şi dualismul în raport cu societatea — stat. Aici se află sursa libertăţii. Dar nu e vorba de o stare de lucruri definitivă; e vorba de un dualism temporar. În definitiv, trebuie să ne întoarcem spre împărăţia lui Dumnezeu, în care orice dualism va fi depăşit.

Trebuie stabilită de altfel o distincţie între societate şi comunitate. Organizarea societăţii, care comportă întotdeauna o mare parte de necesitate, nu este o creaţie comunitară. În capitolul următor va fi vorba de diferenţa profundă dintre ideea religioasă a „sobornicităţii" şi ideea socialistă a colectivismului. Scopurile ultime ale vieţii umane nu sînt de ordin social, ci de ordin spiritual. Dar, pe de altă parte, distincţia între actele de morală individuală şi cele de morală socială este complet eronată. Nu poţi fi un om moral şi un bun creştin în viaţa particulară, individuală, şi un exploatator crud, un om amoral în viaţa socială, ca reprezentant al autorităţii, şef de întreprindere, cap de familie etc. E fals şi antiuman să se facă distincţie între om şi

funcția ierarhică, să se substituie această funcție ierarhică omului. Cauza principală atît a crizei creștinismului și a crizei societății, cît și a dualismului credinței rezidă în concepția despre creștinism văzut exclusiv ca o religie a mîntuirii personale. E imposibil de rezolvat problema raporturilor dintre om și societate pornind de la o astfel de concepție. Această problemă generatoare de neliniște nu-și va găsi rezolvarea decît o dată cu apariția în creștinism a unei noi conștiințe, a unei concepții care îl va defini drept o religie de transfigurare nu numai personală, dar și socială și cosmică, adică o dată cu întărirea, în conștiința creștină, a elementului mesianic și profetic.

Problema raporturilor între om și societate a dobîndit o mai mare acuitate ca urmare a rolului jucat de socialism în viața mondială. Cuvîntul însuși de socialism e derivat din cuvîntul „societate". Atunci cînd socialismul aparținea încă de domeniul visului și al poeziei, cînd el nu devenise încă proza vieții și a puterii, el vroia să fie organizarea a ceea ce e uman. Marx însuși credea că socialismul trebuie să instaureze o societate nouă în numele omului. Dialectica fatală a tot ce se realizează în lume, în împără-

ția Cezarului, nu se manifestase încă. Dar, în ciuda adevărului practic incontestabil al socialismului, în ciuda justeței criticii sale la adresa capitalismului, metafizica socialismului e falsă. Într-adevăr, această metafizică se bazează pe primatul societății asupra persoanei umane, deși se subînțelege că primatul acesta nu poate fi decît în avantajul omului. Socialismul are un dublu aspect: el poate crea la fel de bine o nouă societate liberă și o nouă sclavie. Profunzimea și adevărul socialismului se află în ideea că persoana umană, în general și persoana muncitorului, în particular, trebuie să se transforme din obiect în subiect. Opoziția fundamentală rămîne cea dintre o persoană și un lucru. Nu se poate admite ca omul să fie considerat drept un lucru și un obiect. Omul este un subiect și o persoană, iar ordinea socială care recunoaște acest lucru e justificată. În ceea ce privește diferența dintre socialism și comunism, această problemă va fi tratată pe larg mai departe, în capitolul despre colectivism și marxism.

Se spune că socialismul se deosebește de comunism prin lozinca sa: „De la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă", lozinca proprie comunismului fiind: „De la fiecare după capacități, fiecăruia după necesități". Dar

aceasta nu e o deosebire de principiu: e o deosebire secundară, care indică doar diferitele grade de îmbogățire a societății. O diferență mult mai profundă apare în faptul că socialismul nu pretinde o concepție totalitară despre lume, așa cum face comunismul, că el nu tinde la colectivizarea întregii vieți personale a omului și nu consideră licite toate mijloacele. Totuși, chiar și socialismul, bazat în cele mai mult cazuri pe o metafizică falsă, vede în lumea obiectelor realitatea primă și în lumea subiectului o realitate secundă. Astfel, socialismul reprezintă una din transformările împărăției Cezarului.

Materialismul, adică absolutizarea lucrului și a obiectului, e moștenirea concepției burgheze despre lume. Capitalismul e un ateism practic. Multe lucruri juste au fost spuse în această privință de către Ragaz[1]. Dar concepția acestuia, conform căreia infinitul e deschis proletariatului deoarece proletariatul nu este aservit proprietății, e viciată de iluzie. Există permanent un pericol de îmburghezire a socialismului, așa cum foarte corect a observat Herzen.

---

[1] RAGAZ sau RAGATZ (1868–1945), teolog protestont german – n. trod.

Chiar şi comunismul poate fi burghez în sensul spiritual al cuvîntului. Opoziţia cea mai profundă nu e opoziţia faţă de capitalism considerat drept o categorie economică, ci opoziţia faţă de burghezie considerată drept o categorie spirituală şi morală. Caracterul revoluţionar al luptei pentru o societate nouă e în general definit nu în funcţie de idealul social, nici în funcţie de transformarea spirituală şi morală a oamenilor care creează noua societate, ci în funcţie de mijloacele utilizate în luptă, de gradul de aplicare al violenţei. Or, e evident că Gandhi[1] era, în sensul spiritual al termenului, mai revoluţionar decît comuniştii; dar tocmai din cauza acestei calităţi de revoluţionar spiritual a fost ucis.

O mare importanţă are aici modul de a concepe timpul. Poate fi considerat prezentul un mijloc pentru viitor şi generaţia prezentă un mijloc pentru generaţiile viitoare? Se crede frecvent că o asemenea concepţie despre generaţia prezentă de oameni, trăind ca un simplu mijloc pentru viitor, reprezintă un socialism revoluţionar. Astfel, se consideră că e posibil să

[1] Mahandas Karamchad GANDHI (1869–1948), supranumit Mahatma („spirit măreţ"), filosof şi om politic indian, susţinător al doctrinei nonviolenţei active („Ahimsa"). – n. trad.

fie suprimată o mulțime de oameni, să fie pricinuite nenumărate suferințe în numele binelui și al fericirii viitoare a oamenilor. Acesta e modul în care se făurea și continuă să se făurească împărăția Cezarului, căci aceasta e legea sa. Diferențele se reduc aici la o chestiune de grad. Revoluția e concepută ca antipersonalism.

Problema care generează cea mai mare neliniște în socialism e problema libertății. Cum să fie împăcată soluționarea problemei pîinii pentru toți oamenii, problemă de care depinde viața însăși a acestor oameni, cu libertatea de care depinde demnitatea lor? Această problemă nu poate fi în nici un caz rezolvată pe baza materialismului; singura bază posibilă ar fi cea a unui socialism religios. Dar tragicul situației constă în faptul că masele umane trec la ora actuală printr-un proces de descreștinare și prin materialism, lucru de care se fac vinovați creștinii înșiși. Socialismul singur nu va realiza niciodată o societate perfectă, după cum nu va realiza nici egalitatea. Nu vor exista forme de exploatare vinovată a omului de către om, nu vor exista clase asemănătoare celor create de regimul capitalist. Dar se va vedea constituin-

du-se o nouă birocrație, ceea ce se numește în prezent „organizatorii" (Cf. James Burnham)[1].

În istorie se desfășoară un dublu proces: procesul de socializare, pe de o parte și procesul de individualizare, pe de altă parte. Comunismul tinde spre o socializare totalitară. Aceasta îi conferă aspectul său particular. Sistemul economic al comunismului ar putea, în ceea ce-l privește, să nu reprezinte o socializare totalitară a vieții umane. Dar această socializare totalitară decurge din concepția filosofică comunistă despre lume, din credința religioasă a comunismului. Mai ales prin aceasta comunismul se deosebește de socialism. Socialismul ține mai puțin de religie; el nu exclude în întregime individualizarea.

Dar socialismul poate fi considerat ca un concept generic și atunci devine posibil să fie concepute diferite forme de socialism. Poate exista un socialism revoluționar și un socialism reformist, un socialism religios și un socialism ateu, un socialism democratic și un socialism aristocratic. Nu e vorba aici de transformările

---

[1] James BURNHAM (1905–1987), filosof american, autor al unor analize critice ale marxismului, socialismului și capitalismului în condițiile complexității economiei mondiale și ale tehnocrației. Lucrări: **Era managerilor** (1941), **Machiaveliștii** (1943), **Pentru dominația mondială** (1947) ș.a. – n. trad.

sociale ce se înfăptuiesc în Europa, ci de principii. Socialismul a conținut întotdeauna – fie că a fost socialismul utopic sau cel al lui Marx – un element milenarist[1]. Și tocmai acest element milenarist, mesianic, inconștient din socialism generează fanatismul și îi conferă socialismului caracterul său antireligios militant. Ostilitatea extremă față de religie poate fi ea însăși expresia unei dorințe de religie. Acest lucru privește mai degrabă varietatea de socialism numită comunism. Cuvîntul „socialism" nu are culoare în sine și nu înseamnă mare lucru. El e derivat din cuvîntul „societate". Cuvîntul „comunism" e mai semnificativ: el e legat de comuniune, de comunitarism. Dar, în practică, comunismul dobîndește nu atît caracterul unui comunitarism, cît pe cel al unui colectivism. Vom vedea că tocmai în aceasta rezidă diferența esențială. Dacă n-ar fi această transformare a comunismului în colectivism extrem, care nu lasă loc nici unei individualizări, aș prefera cuvîntul „comunism"; aș susține un comunism religios și aristocratic (în sensul clasic, nu social, al cuvîntului). Dar, ținînd cont de ter-

1 MILENARISM (din lat. „Milenarius"), doctrină despre venirea (revenirea) unui Mesia care va domni o mie de ani înainte de judecata de apoi; prin extensiune: „epocă de aur" – n. trad.

minologia stabilită de viață, prefer cuvîntul „socialism".

Trebuie să recunoaștem că socialismul se dovedește mai scrupulos în alegerea mijloacelor, că el e mai puțin dispus să urmărească realizarea obiectivelor sale prin violență. Și în trecut comunismul milenarist creștin, fixîndu-și drept scop realizarea împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, s-a dedat la violențe sîngeroase. Figura lui Thomas Munzer[1] e caracteristică în acest sens. Utopia comunistă — de exemplu utopia lui Campanella[2] sau a lui Cabet[3] — propunea imaginea unei ordini ideale, bazate pe o organizare tiranică a societății și care nu lăsa loc libertății.

În fond, problema socialismului cu care se confruntă astăzi omenirea — problema „pîinii" și a dreptății sociale — e elementară și relativă. Socialismul — cuvîntul e folosit aici în sens radical — e incapabil să rezolve problemele esențiale ale existenței umane. După realizarea ade-

---

[1] Thomas MUNZER (Müntzer, Muncerus) (1489–1525), reformator religios german, conducător al unor mișcări revoluționare țărănești, adept al unui comunism evanghelic — n. trad.

[2] Tommaso CAMPANELLA (1568–1639), filosof italian și prelat dominican, adept al unui comunism integral, autor al utopiei politice **Cetatea soarelui** — n. trad.

[3] Etienne CABET (1788–1856), socialist francez, adept al mișcării revoluționare numită „carbonarism" — n. trad.

vărului elementar al socialismului, în fața omului se vor pune cu o acuitate deosebită întrebările cele mai profunde, iar tragicul vieții umane va dobîndi și el o intensitate deosebită. Scopurile vieții umane sînt de ordin spiritual și nu de ordin social; socialul nu se raporteză decît la mijloace. Lupta împotriva societății burgheze și împotriva spiritului burghez – combătut de socialism și comunism într-o măsură insuficientă – nu implică nicidecum negarea a ceea ce a fost dobîndit în decursul perioadei burgheze și umaniste a istoriei: afirmarea libertății gîndirii și a științei, suprimarea tortúrilor și a pedepselor crude, recunoașterea unei mai mari umanități. În acest sens, secolul al XIX-lea a fost un secol mare. Ideea unei culturi proletare e cu totul absurdă și nu a fost de altfel apărată nici de Marx, nici de Lenin. Psihologia proletară și cultura proletară nu pot însemna decît aservirea omului. Cultura nu poate fi decît opera întregii umanități și presupune inevitabil un element aristocratic. Proclamarea unei religii a muncii este la fel de absurdă. Munca are un sens religios, dar e vorba de a elibera oamenii de povara muncii. Aceasta va fi unul din rezultatele tehnicii, în momentul în care ea va fi subordonată spiritului. Dar socialismul trebuie legat

de o nouă atitudine, nonburgheză, în fața vieții, de un nou comportament, nonburghez, al oamenilor. Aceasta nu e doar o sarcină socială ci, înainte de toate, o sarcină spirituală, o revoluție spirituală. Trebuie să dorim dezvoltarea și victoria socialismului religios. Dar aceasta nu echivalează defel cu o religie a socialismului. Supunerea socialismului unor principii și scopuri religioase este o eliberare de falsa religie a socialismului, de falsa obiectivare a societății.

## CAPITOLUL IV

# OMUL ŞI CEZARUL — PUTEREA

Cezarul e simbolul etern al puterii, al statului, al împărăției acestei lumi. Există două puncte de vedere fundamentale asupra raporturilor dintre Cezar, putere, stat, împărăția acestei lumi, pe de o parte şi împărăția lui Dumnezeu, pe de alta. Aceste raporturi pot fi într-adevăr concepute fie dintr-un punct de vedere dualist, fie dintr-un punct de vedere monist. Am vorbit deja despre adevărul relativ al dualismului în condițiile acestei lumi. Monismul presupune întotdeauna o tendință spre tiranie, fie că e religios sau antireligios. Dimpotrivă, o con-

cepție dualistă justă despre împărăția Cezarului și împărăția lui Dumnezeu, despre spirit și natură, despre spirit și societatea organizată în stat poate servi drept bază libertății. Cuvintele din **Evanghelie** au fost întotdeauna greșit interpretate: „Dați-i Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu"[1], la fel ca și cuvintele Sfîntului Pavel: „Nu există autoritate care să nu vină de la Dumnezeu". Interpretarea lor are un caracter obedient. „Dați-i Cezarului ce e al Cezarului" nu constituie nicidecum o definiție religioasă a Cezarului și a împărăției sale, nici o judecată asupra acestei împărății. E doar stabilirea unei distincții între două sfere diferite, punerea în gardă împotriva unei confuzii. Cît despre cuvintele „Nu există autoritate care să nu vină de la Dumnezeu", ele au exercitat o acțiune fatală și au servit, de obicei, pentru a exprima obediență și oportunism față de puterea statului și o sacralizare a formelor puterii, care nu aveau nimic de-a face cu creștinismul. În realitate, aceste cuvinte nu posedă nici un sens religios; ele au doar un caracter pur istoric și relativ, determinat de situația creștinilor în sînul Imperiului Roman. Sfîntul Pavel se temea ca nu cumva creștinismul să

[1] Cf. **Marcu**, 12 : 17 — n. trad.

se transforme într-o sectă anarhică și revoluționară. El vroia să introducă creștinismul în istoria universală. De altfel, nu trebuie să uităm că, la scurt timp după aceea, sub Domițian, puterea statului era reprezentată prin Fiara ieșind din abis.

Problema e mult mai complexă decît se crede de obicei, atunci cînd se fac referiri la cuvintele apostolului. Pînă în prezent, creștinismul s-a întrecut în a da dovezi de oportunism față de împărăția Cezarului. Lucrurile se petreceau în general în felul următor: orice schimbare în sînul împărăției Cezarului — fie ea rezultat al unei revoluții sau al unei reforme — se lovea mai întîi de rezistența Bisericii, care condamna inovația ca fiind o expresie a antichristului. Dar atunci cînd noua putere a Cezarului era stabilizată și consolidată, Biserica observa brusc că nu era vorba de nimic altceva decît tocmai de o putere venind tot de la Dumnezeu și, drept urmare, îi dădea binecuvîntarea. La sfîrșit, se dovedea că Biserica se mulțumește să aprobe ceea ce fac alte forțe, extraecleziastice sau extracreștine, fără să posede ea însăși nici un ideal de societate și de stat. Atunci cînd părea să posede un astfel de ideal — în teocrațiile creștine ale trecutului — era și mai rău încă,

deoarece aceste teocrații nu erau creștine decît cu numele și negau libertatea.

Teocrația a fost una din tentațiile prin care a trecut umanitatea creștină. Nu doar teocrația în sensul medieval al cuvîntului reprezenta o tentație, dar și statele numite creștine, care uneori erau creștine doar simbolic, iar în realitate compromiteau creștinismul. Fondul problemei constă în aceea că spiritul nu poate depinde de natură și de societate și să fie în același timp determinat de ele. Spiritul este libertate; dar în istorie, obiectivarea spiritului a dat naștere unei serii de mituri care au consolidat autoritatea puterii existente. Așa a fost cazul mitului suveranității în domeniul religios, al mitului infailibilității papei, al mitului conciliului de episcopi. În viața statelor și a societăților, am cunoscut mitul monarhiei, raportat la puterea suverană a monarhului, mitul democrației, raportat la puterea suverană a poporului („voința generală"), mitul comunismului, raportat la puterea suverană a proletariatului. Toate aceste mituri aveau în fond un caracter mistic, chiar dacă nu recunoscut în mod deschis, și reprezentau de obicei nu interpretări noi ale mitului suveranității, ci negarea ideii însăși de suveranitate. Suveranitatea nu aparține nimănui; ea nu e decît una din iluziile obiectivării.

S-ar putea crede că punctul meu de vedere e dominat de mitul anarhist; dar nu poate fi vorba de așa ceva. Utopia unei existențe fericite, fără stat, îmi e străină. În condițiile acestei lumi, funcțiile statului rămîn necesare. Dar statul nu are decît o importanță de ordin funcțional și subordonat. Ceea ce trebuie negat e suveranitatea statului. Statul are întotdeauna tendința de a-și depăși limitele. El s-a transformat, la rîndul său, într-o sferă autonomă. Statul vrea să fie totalitar. Acest lucru nu se referă doar la fascism și la comunism. În perioada creștină a istoriei, am văzut operîndu-se, de asemenea, o reîntoarcere la concepția păgînă despre stat, adică la o concepție totalitară, monistă. Unul din principalele argumente clasice ale lui Celsus[1] împotriva creștinilor era că aceștia sînt răi cetățeni, deoarece se simt aparținînd unei alte împărății. Același conflict există și astăzi. Există un conflict etern între Hristos, Dumnezeul-om și Cezar, omul-zeu. Tendința de a diviniza Cezarul e o tendință eternă; ea s-a manifestat în monarhie, dar se poate manifesta și în democrație sau în comunism.

Nici o suveranitate a unei puteri terestre

[1] CELSUS (sec. II după Hristos), polemist creștin sub împăratul Marc Aureliu, autor al lucrării **Logos aletes** („Discurs adevărat") - n. trad.

nu poate fi împăcată cu creştinismul: nici suveranitatea monarhului, nici suveranitatea poporului, nici suveranitatea unei clase. Singurul principiu corespunzător creştinismului este afirmarea drepturilor imprescriptibile ale omului. Dar statul admite cu mare dificultate acest lucru. Însuşi principiul drepturilor omului a fost alterat: în loc să reprezinte drepturile spiritului împotriva arbitrarului Cezarului, el a fost integrat în împărăţia Cezarului şi din acel moment a semnificat nu atît drepturile omului ca fiinţă spirituală, cît drepturile cetăţeanului, adică ale unei fiinţe fragmentare.

Între monism şi dualism se dă o luptă. Monismul e întotdeauna o întoarcere la concepţia păgînă despre puterea statului; în ceea ce priveşte dualismul, el e de origine creştină şi a fost confirmat de sîngele martirilor. Raporturile dintre monism şi dualism au un caracter paradoxal. Tema revoluţiei sociale implică atît un element de monism împins la extrem, cît şi un element de dualism. Revoluţia e dualistă în măsura în care împarte lumea în două părţi: cei care sînt pentru revoluţia socială şi cei care sînt împotriva ei. Ea e monistă afirmîndu-şi noua putere. Revoluţia socială înglobează un element milenarist şi mesianic: deşi e lipsită de credinţa în Dumnezeu, ea e întoarsă incontestabil spre

împărăția lui Dumnezeu pe pămînt. Iar acest lucru duce la monism, care neagă distincția între împărăția Cezarului și împărăția Spiritului, între împărăția viitoare a Cezarului și împărăția veșnică a Spiritului. Dualismul în psihologia revoluționarilor sociali arată că monismul nu poate fi conceput decît eschatologic. Dar o eschatologie secularizată e de asemenea posibilă, eschatologie care divinizează nu viața veșnică, ci viața viitorului.

Raporturile dintre Biserică și stat reprezintă una din formele raporturilor dintre spirit și Cezar, dar situate deja pe planul obiectivării istorice. De-a lungul istoriei, Biserica a admis cu ușurință împărăția Cezarului, adică împărăția obiectivării; dar a păstrat mereu în ea un alt element. Cezarul aparține lumii obiectivate; el e supus necesității. Biserica aparține, dimpotrivă, împărăției libertății. Raporturile dintre Biserică și stat au fost și vor fi mereu contradictorii, ridicînd o problemă insolubilă. Conflictul nu poate fi evitat nici atunci cînd Biserica se adaptează într-un mod oportunist statului. Or, politica Bisericii e adaptată îndeosebi împărăției Cezarului. În acest sens, opera lui Constantin a avut o importanță deosebită. Imperiul a devenit creștin prin simbolica sa. Dar — lucru și mai important încă — Biserica a devenit im-

perială. Părinții și doctorii Bisericii încetează de a fi apărătorii libertății de conștiință, așa cum fuseseră pînă atunci; Spiritul își pierde integritatea în favoarea Cezarului; are loc fuziunea celor două împărății. Cezarul e sacralizat de Biserică. Conciliile ecumenice sînt convocate de împărații Bizanțului, cărora li se atribuie un rang ecleziastic. Apare un creștinism de tip oriental și un creștinism de tip occidental, cu tendințe spre cezaro-papism și papo-cezarism. Puterea Cezarului dobîndește o consacrare ecleziastică. Se poate chiar vorbi de instituirea unei consfințiri speciale: consfințirea puterii regale. Aceasta va duce mai tîrziu la o mișcare revoluționară. Dar recunoașterea puterii sacre a monarhului s-a transformat în recunoaștere a puterii sacre a poporului și, mai tîrziu, a puterii proletariatului. Suveranitatea și caracterul sacru al puterii subzistă.

Din vremurile cele mai îndepărtate oamenii au avut nevoie de o consacrare religioasă a puterii. Uneori, această consfințire a luat forma unei sacralizări. Se presupunea că altfel poporul nu s-ar fi supus puterii prestabilite. Pentru antici, omul și cetățeanul se contopeau. Religia

era rasială, națională. În sînul anticului Israel, ea a dobîndit o formă deosebită. Era vorba de singura formă serioasă și profundă de rasism: sîngele avea o semnificație religioasă. Dar caracterul național-rasial, sanguin al religiozității evreiești implica ideea că evreii sînt un popor ales drept popor al lui Dumnezeu și prin aceasta era legat de universalism. Mesianismul are întotdeauna un caracter universalist.

Lumea precreștină avea tendința de a identifica politica și morala. Apoteoza împăraților romani are o mare importanță pentru tema noastră. Era vorba de ceva aflat dincolo de sacralizarea puterii. Și există un raport strîns între această apoteoză și situația dictatorilor noștri contemporani. Aceștia din urmă sînt personalități mai sacre chiar decît împărații și regii. Reforma lui Cezar-August a fost o tentativă de reformă religioasă la Roma. Iar regimul pe care a vrut să-l instaureze era un regim totalitar. August era **Pontifex Maximus**; reunea în el cele două principii, al Cezarului și al Spiritului. A fost proclamat descendent al zeilor. Cultul Cezarului consolida situația Romei. În conștiința păgînă nu exista o frontieră de netrecut între zei și oameni. Divinizarea lui August-Imperator nu însemna divinizarea omului-August. În omul-împărat era adorat geniul său, în sensul vechi,

antic, al termenului. Există o diferență între **divus** (preafericit în cer) și **deus**. Dar puterea Cezarului și chiar cea a Țarului are un caracter păgîn. Principiul său e străin creștinismului. Celsius apăra imperiul și apoteoza puterii imperiale împotriva creștinilor folosind argumente foarte asemănătoare celor ce servesc astăzi la apărarea statului totalitar. Divinizarea Cezarului e sursa totalitarismului în expresia sa extremă. E supunerea Spiritului față de Cezar. Trebuie să ne amintim că apoteoza Cezarilor, ca și apoteoza tuturor tiranilor și dictatorilor, a fost produsul credinței poporului, a plebei și nu a Senatului, care se arăta deja sceptic și puțin favorabil unor credințe mistice. Se întîmplă adesea să nu ne amintim sau să nu știm suficient că lumea greco-romană antică ignora principiul libertății de conștiință, care presupune dualismul Spiritului și al Cezarului. Spre sfîrșitul lumii antice, libertatea a dispărut complet. Dar teribil e tocmai faptul că în lumea creștină s-a perpetuat cultul împăraților. Cazul cel mai frapant este cel al Bizanțului care a fost, din această cauză, un imperiu incomplet creștin. Episcopii Evului Mediu repetau adesea ceea ce li se spunea împăraților în Senatul roman: „Voi sînteți imaginea divinității". În același timp, Occidentul s-a străduit să limiteze puterea Ce-

zarului prin Biserică. Evul Mediu era atașat ideii de unitate organică. **Omnius multitudo derivatur ab uno.** Fiecare parte presupunea unitatea întregului. Umanitatea e una și constituie un corp mistic. Gîndirea Evului Mediu era totodată foarte departe de divinizarea statului. Prin aceasta, Occidentul s-a arătat superior Orientului.

Statul a fost creat printr-un act de violență în lumea păcatului și e doar tolerat de Dumnezeu. Ideea originii puterii regale, așa cum o găsim în Biblie, îi e extrem de defavorabilă. Puterea regală s-a instaurat împotriva voinței lui Dumnezeu. Dacă ducem ideea pînă la capăt, sîntem obligați să recunoaștem că numai libertatea vine de la Dumnezeu, nu și puterea. Conștiința creștină a Evului Mediu nu admitea o supunere necondiționată a indivizilor față de putere. Oamenii puteau să nu se supună unei puteri tiranice și rele. Se admitea chiar posibilitatea uciderii tiranului. Și, în același timp, i se recunoștea dreptului natural o valoare absolută, în virtutea faptului că venea de la Dumnezeu. Se considera că puterea trebuie să slujească poporului. Printr-o serie întreagă de teologi, filosofi și juriști, Evul Mediu a recunoscut drepturile înnăscute și imprescriptibile ale individului

(Gierke). Prin aceasta, conștiința medievală se dovedea superioară conștiinței contemporane. Dar această conștiință era contradictorie. Se permitea executarea ereticilor. Servitutea era considerată drept o consecință a păcatului, în loc de a fi considerată un păcat în sine. În istoria creștinismului, s-a abuzat foarte mult de ideea de păcat originar, din care se extrăgeau concepții purtînd amprenta obedienței. Melanchton[1] mai apără încă executarea ereticilor; Calvin face să fie condamnat la moarte Servet[2]; Théodore de Bèze se ridică împotriva libertății de conștiință[3]. Dar Imperiul s-a deplasat din Occident spre Orient. Din această cauză, procesul de absolutizare a puterii a avut în Orient o formă mai ascuțită decît în Occident. În catolicism, dualismul a fost întotdeauna mai puternic decît în Orient, unde a triumfat monismul. Dar e important de subliniat că raporturile contradictorii dintre împărăția Spiritului și împărăția Cezarului sînt mai puternice decît opoziția

---

[1] MELANCHTON (pseudonimul lui Philipp Schwarzerd 1497–1560), reformator religios german, principalul discipol al lui Luther – n. trad.

[2] Michel SERVET (1509–1553), teolog, filosof și medic spaniol, critic al dogmei trinității din perspectiva unui creștinism cu nuanțe panteiste – n. trad.

[3] Théodore de BÈZE (1519–1605), discipol al lui Calvin, autor al tragediei biblice **Abraham sacrificînd** – n. trad.

dintre puterea spirituală și puterea civilă în Evul Mediu.

Confundarea sau chiar identificarea împărăției Cezarului cu împărăția lui Dumnezeu se manifestau constant în viața practică, precum și în gîndire și doctrină. Oamenii dovedeau o înclinare irezistibilă pentru sistemele moniste și totalitare. Înainte de toate, teocrația este cea care reprezintă un astfel de sistem și, sub o formă extremă, teocrația bizantină. Dar la fel de monistă și totalitară a fost democrația lui Rousseau și a Iacobinilor. Regăsim aceeași identificare a celor două împărății și a celor două ordini la Hegel, Marx, Auguste Comte[1], Spann, în comunism și în fascism. Democrațiile așa-numite liberale, care consimțeau să se proclame neutre față de împărăția Spiritului, au dispărut, transformîndu-se din ce în ce mai evident în dictaturi. Această suprimare a neutrali-

[1] Auguste COMTE (1798–1857), filosof francez, autorul doctrinei pozitiviste; potrivit concepției sale, umanitatea, ca și individul, trec prin trei faze succesive: 1) Stadiul teologic si militar caracterizat prin explicarea imaginară și supranaturală a fenomenelor, prin fetișism, politeism, apoi monoteism; 2) Stadiul metafizic și legist în care lumea e explicată prin forțe abstracte și calități ideale și 3) Stodiul pozitiv și industrial în care oamenii nu mai caută cauze profunde și esențe ale lucrurilar, mulțumindu-se să descopere legile efective care determină faptele, folosindu-se de observație și raționament. În stadiul „pozitiv", religia prezintă „cultul Marii Ființe a umanității" – n. trad.

tăţii împărăţiei Cezarului reprezintă un moment important al destinului istoric. Cezarul ia din ce în ce mai des poziţie faţă de problemele spirituale, fie şi sub forma negării radicale a spiritului. Dacă împăraţii declarau că sînt chemaţi nu doar să guverneze statul, ci şi să vegheze la salvarea sufletelor supuşilor lor, noul Cezar se ocupă şi el, astăzi, de salvarea sufletelor, fie şi protejîndu-le de superstiţiile religioase. Cezarul manifestă o tendinţă insurmontabilă de a pretinde pentru sine nu numai ceea ce îi aparţine Cezarului, dar şi ceea ce îi aparţine lui Dumnezeu, adică supunerea totală a omului. Aici se află principala tragedie a istoriei, tragedia libertăţii şi a necesităţii, a destinului uman şi a destinului istoric. Statul, care a înclinat să slujească Cezarului, nu se interesează de om; acesta nu există pentru el decît ca unitate statistică. Iar atunci cînd începe să manifeste un interes exagerat pentru om, e şi mai rău: căci atunci statul se străduieşte să aservească nu numai omul exterior, dar şi omul interior, pe cînd împărăţia Spiritului nu poate fi cuprinsă în împărăţia Cezarului. Spiritul e infinit şi îndreptat spre Infinit. Cezarul, dimpotrivă, e finit şi caută să marcheze spiritul cu pecetea finitudinii.

Există unele exigenţe ale Cezarului, cărora li se supun toţi cei ce trăiesc pe pămînt. Noi

toți îi dăm Cezarului ce e al Cezarului, fie și numai sub forma revoluțiilor la care participăm. Exigența revoluției e tot o exigență a Cezarului. Doar o revoluție a spiritului ar putea face excepție; dar o astfel de revoluție nu poate fi confundată cu revoluțiile politice și sociale; ea aparține unui alt plan al ființei. Cu toate acestea, dualismul Spiritului și al Cezarului, care se opune oricărui monism, nu trebuie să însemne dezinteresul față de lume și de procesele care se desfășoară în ea. Spiritul năvălește inevitabil în lumea obiectivată, răsturnîndu-i necesitatea și servitutea. E vorba întotdeauna de o mișcare verticală care, ulterior, e obiectivată și simbolizată orizontal. În condițiile lumii noastre, în spațiul și timpul nostru, nu se poate concepe o victorie definitivă a Spiritului asupra Cezarului. Există o autoalienare continuă a spiritului atunci cînd acesta pătrunde în lumea obiectelor și trebuie ca spiritul să se reîntoarcă permanent în profunzimile sale. Hegel, cu panteismul său istoric, n-a înțeles acest lucru decît pe jumătate. Împărăția Cezarului se afirmă în această sferă de alienare și de obiectivare a spiritului. În această sferă, aparența Cezarului variază; în această sferă, puterea are un sens funcțional. Dar victoria definitivă a Spiritului asupra Cezarului nu e

posibilă decît în perspectivă eschatologică. Pînă atunci, oamenii trăiesc hipnozitați de putere, iar aceasta se extinde asupra vieții Bisericii care poate fi, și ea, una din formele împărăției Cezarului.

Misterul puterii, misterul supunerii oamenilor față de cei ce reprezintă puterea n-a fost pe deplin lămurit pînă în prezent. De ce un număr imens de oameni care dețin avantajul forței fizice acceptă să se supună voinței unui singur om sau a unei mîini de oameni, atunci cînd acești oameni reprezintă puterea? Pînă și un simplu agent de poliție provoacă alte sentimente decît un om îmbrăcat într-un costum obișnuit. La fel ca în antichitate, oamenii au tendința să creadă că există o sacralitate a puterii. Se manifestă aici, în mod evident, o rămășiță a sclaviei antice a omului, care n-a fost complet depășită nici în democrații. S-a spus nu o dată că exercițiul puterii e legat de o hipnoză. Autoritățile statului pot guverna foarte rațional poporul; dar principiul însuși al puterii e perfect irațional. Darul pe care îl posedă oamenii puterii constă în capacitatea de sugestie. Exercită puterea cel ce poate cufunda masele într-o stare de hipnoză. Propaganda

joacă aici un rol colosal: ea e o formă vulgară de hipnotism. Dacă oamenii n-ar fi capabili să se lase hipnotizați, nu se știe dacă vreo putere oarecare ar reuși să se mențină. Și mai încărcat de semnificație e faptul că în trecut puterea se baza pe credințele religioase ale poporului și că formele sale istorice se năruiau atunci cînd aceste credințe se dezintegrau. Acesta a fost cazul monarhiilor sacre din trecut. Dar democrațiile se bazează în principal pe propaganda și retorica oamenilor politici.

Există o obiectivare a stărilor fizice ale oamenilor, iar rădăcinile sale se află nu numai în profunzimile subconștientului individual, ci și — mai ales — ale subconștientului colectiv. Subconștientul poate lua forma unei conștiințe care trezește uimire prin caracterul său irațional. Întregul proces se desfășoară în interacțiunea complexă a grupurilor umane. Punctul de vedere conform căruia viața politică e expresia celor mai interesate sentimente ale indivizilor și ale grupurilor sociale este cu totul eronat. Așazisele interese ale grupurilor sociale au foarte adesea un caracter absolut irațional, contrar oricărui calcul rezonabil. O mină de mari capitaliști poate dori să provoace războiul: forța capitalismului împinge automat la aceasta. Or, războiul poate provoca distrugerea capitaliștilor

și a capitalului lor, distrugerea întregului regim. S-ar putea spune că în căutarea profitului se ascunde o nebunie. Oamenii sînt guvernați nu atît de interese raționale, cît de pasiuni. Formele puterii care apar în istorie sînt întotdeauna niște pasiuni și niște stări subconștiente, obiectivate și raționalizate. Iar aceasta înseamnă întotdeauna o creație de mituri; căci, fără mituri, nu e posibil să fie guvernate masele umane. Astfel se creează unul sau altul dintre miturile referitoare la suveranitate.

În timpurile moderne s-a încercat să se raționalizeze principiul puterii prin crearea teoriei contractului social. Hobbes, care avea o viziune pesimistă asupra naturii umane, a fost obligat, tocmai din această cauză, să preconizeze monarhia. Rousseau, dimpotrivă, avînd un punct de vedere optimist asupra naturii umane, a ajuns să preconizeze democrația. Dar, în realitate, contractele și explicațiile raționale nu joacă nici un rol: în măsura în care nu-și găsesc un punct de sprijin în credințele religioase, toate formele de putere se bazează pe pasiuni și sentimente colective subconștiente. După Bossuet, puterea absolută a statului și puterea absolută a monarhului se bazau pe o recunoaștere religioasă, deși acest lucru era în contradicție cu catolicismul, care tinde mai mult spre sistemul

dualist. Mai tîrziu, falsa concepție despre suveranitate a fost transferată de la persoana monarhului asupra poporului. Ludovic al XIV-lea spunea: „Statul sînt eu". La aceasta, poporul revoluționar a răspuns: „Statul sînt eu". Dar era vorba de același fals principiu al suveranității.

E interesant de notat că ideea suveranității poporului s-a născut în mănăstiri și s-a afirmat grație teologilor catolici Suarez și Bellarmin. Adevărul acestei concepții e de ordin negativ: adevărul pozitiv superior constă în a recunoaște că nu există nici o putere suverană. Am vorbit deja despre diferența dintre concepția antică și concepția nouă despre libertate. Suveranitatea poporului e o întoarcere la concepția antică. Acest lucru apare în formele pe care le-au luat doctrinele sociale. Cabet, care se considera drept un comunist creștin, respingea libertatea presei atunci cînd își construia utopia referitoare la ordinea perfectă. Louis Blanc preconiza un socialism totalitar prin excelență, ostil libertății. Hegel a făcut din stat un absolut, o încarnare a Spiritului, iar acest fapt a influențat absolutizarea societății în marxism. Montalembert era îndreptățit să afirme că democrația e ostilă libertății de conștiință. Printre toate doctrinele sociale nu găsim nici o altă

excepție decît la Proudhon. Acesta consideră, pe bună dreptate, că ideea centrală e cea a demnității omului. Proudhon e adversarul violenței și definește revoluția ca o iluminare a spiritelor. A fost considerat drept anarhist, deoarece a refuzat să treacă suveranitatea unui subiect asupra altuia. Dar tocmai aici se află adevărul său.

Trebuie neapărat să curățăm conștiința de miturile referitoare la putere, care se sprijină întotdeauna pe inconștient. Nu există decît un singur mare mit, legat de o mare realitate: mitul omului, al libertății sale, al energiei sale creatoare, al asemănării sale cu Dumnezeu și al legăturii sale comunitare cu ceilalți oameni, cu aproapele său.

Nu încape nici o îndoială că principiul puterii e legat de existența răului. Și aceasta într-un dublu sens. Puterea e obligată să lupte împotriva manifestărilor răului: în aceasta constă funcția sa. Dar puterea seamănă ea însăși răul și se dovedește a fi o nouă sursă a răului. Se face atunci simțită nevoia unei noi puteri, pentru a pune capăt acestei stări de lucruri. Dar noua putere, după ce a pus capăt dominației puterii celei rele, devine rea le rîndul său. E un cerc vicios din care nu există ieșire. Victoria

și dominația semnifică întotdeauna o mutație dialectică și transformarea acelui ceva pentru care s-a purtat lupta în contrariul său. Aceasta e soarta tuturor revoluțiilor. Revoluția luptă împotriva unei puteri care a devenit rea și, în același timp, luptă pentru propria-i putere; astfel, în sînul ei, se asigură victoria forțelor care sînt cele mai capabile să organizeze această putere, forțe ce elimină și adesea chiar extermină pe cei ce se arată mai puțin capabili s-o facă. Revoluțiile dezvăluie noblețea naturii umane, atașamentul pasionat față de ideea unei ordini mai bune a vieții, capacitatea de abnegație, uitarea intereselor egoiste. Dar ele dezvăluie totodată cruzimea, ingratitudinea, distrugerea înaltelor valori spirituale. Acesta e omul, cu contradicțiile sale.

Trebuie să recunoaștem în mod ferm că în creștinism nu a existat vreo revelație referitoare la societate. O astfel de revelație trebuie căutată în epoca Sfîntului Duh, așa cum am afirmat-o în repetate rînduri. De aceea, soarta tuturor tentativelor care au urmărit să creeze o societate nouă, mai bună, a fost pînă în prezent atît de tragică.

Problema societății e problema raporturilor dintre „eu" și „noi", nu dintre „eu" și „tu"; ra-

porturile cu „tu" se realizează prin intermediul raporturilor cu „noi". Dar „noi" a rămas un anonim inuman, de care „eu" și „tu" au uzat fără rușine. Acest „noi" a fost pînă în prezent o obiectivare a existenței umane. Puterea lui „noi" asupra tuturor „eu"-rilor omenești n-a însemnat nicidecum stabilirea unor raporturi umane, indiferent în ce regim s-ar fi aflat. Eliberarea omului se afla încă în stadiul ei negativ și nu era decît foarte relativă; ea nu se întindea decît asupra unor sfere izolate și nu asupra omului integral. În felul acesta, liberalismul a eliberat gîndirea umană, știința: el le-a eliberat de puterea exterioară a autorității ecleziastice. Dar nu i-a eliberat pe reprezentanții muncii de puterea camuflată a capitalului. Iar eliberarea muncitorilor de puterea capitalului poate duce la aservirea gîndirii.

Orice putere poartă în ea, pe față sau în mod voalat, o otravă. Adevărata eliberare nu se va produce decît atunci cînd va fi depășită ideea de suveranitate, indiferent cărui subiect i s-ar putea aplica această suveranitate. Haosul continuu al autoafirmării popoarelor generează războaiele; de aceea omenirea a aspirat întotdeauna să stăpînească haosul. Ea a visat unitatea mondială. Se pot distinge trei idei: impe-

riul universal (Imperiul Roman, Imperiul lui Carol cel Mare, Imperiul lui Napoleon); o mulțime de națiuni-state suverane, străduindu-se să ajungă la un regim de echilibru; o federație de națiuni libere care și-au abandonat suveranitatea și sînt gata să se integreze într-o organizație mondială. Doar către această ultimă idee trebuie să tindem. Dar aceasta presupune o transformare radicală: transformarea socială și spirituală.

CAPITOLUL V

# IERARHIA VALORILOR – SCOPURI ŞI MIJLOACE

Omul este o ființă care comportă judecăți de valoare, care definește calitatea. Definirea valorilor și stabilirea ierarhiei lor reprezintă o funcție transcendentă a conștiinței. Judecăți de valoare sînt emise chiar și de omul sălbatic. Dar, în lumea noastră, ierarhia valorilor a fost răsturnată; inferiorul a devenit superior, iar superiorul se găsește strivit. Această răsturnare a valorilor nu privește doar Rusia sovietică, ea privește, poate mai mult chiar, America, pre-

cum și Europa însăși în ansamblul ei. Viața societăților umane se află plasată sub semnul dominației economiei, tehnicii, a unei politici bazate pe minciună, a unui naționalism exacerbat. Ierarhia valorilor se stabilește conform principiului utilității și într-o indiferență absolută față de adevăr. Cultura spirituală e sufocată. Nu mai sînt puse în discuție valorile create de om, ci valoarea omului însuși. Scopurile vieții umane s-au opacizat. Omul a încetat să înțeleagă de ce trăiește și nu are timp să reflecteze asupra sensului vieții. Viața omului e plină de mijloacele de viață, care au devenit un scop în sine.

Substituirea scopurilor vieții prin mijloace reprezintă un proces foarte caracteristic al vieții umane, care explică multe lucruri. Găsim un exemplu remarcabil în rolul determinant al economiei, lucru care l-a frapat pe Marx. Economia face parte incontestabil dintre mijloace și nu dintre scopurile vieții. Între scopurile vieții umane și mijloacele folosite pentru a realiza aceste scopuri există o ruptură, iar adesea nu există nici o asemănare între unele și altele. Acesta e unul din rezultatele obiectivării, care duce întotdeauna la o ruptură și se supune necesității.

Faptul că o cauză produce efecte în lumea fenomenelor e în fond ceva anormal. Acest fapt are drept corolar obligația de a folosi forța și violența pentru a atinge un scop oarecare, în condițiile care decurg din starea inferioară a lumii. E semnificativ că nimeni nu propune în mod direct niște scopuri rele: răul e acoperit întotdeauna cu mantia binelui; el răpește întotdeauna ceva binelui. Răul nu se manifestă decît în mijloacele folosite. În general, mijloacele stau mărturie cu privire la spiritul oamenilor, la spiritul de libertate sau de sclavie, de dragoste sau de ură. Există un pericol în realizarea unui scop cu orice preț. Dacă pentru a realiza o ordine socială absolut dreaptă și a asigura binele oamenilor trebuie torturate și suprimate cîteva milioane de oameni, problema esențială se dovedește a fi nu cea a scopurilor, ci a mijloacelor folosite; scopul se voalează într-o depărtare abstractă, în timp ce mijloacele se prezintă ca fiind realitatea imediată. Dostoievski a pus problema într-o formă tranșantă: se poate oare clădi o lume care să se bucure de fericirea paradisiacă pe lacrimile unui singur copil nevinovat supus supliciului? Or, printre milioanele de oameni supuși supliciului în scopul realizării fericirii viitoare există, fără îndoială, mulți nevinovați.

Principiul „Scopul scuză mijloacele" n-a fost inventat în epoca noastră. Odinioară, paternitatea sa era atribuită lezuiților, dar cei ce l-au aplicat au fost mult mai numeroși. Însă lucrul cel mai important nu e faptul că mijloacele sînt imorale, crude, deloc conforme cu scopurile înalte. Cel mai important e că, atunci cînd se folosesc mijloace rele, contrare scopurilor, aceste scopuri nu sînt niciodată atinse, totul e înlocuit cu mijloace și se uită scopurile sau acestea se transformă în pură retorică. Din acest moment, mijloacele rele sînt cele care formează sufletele, în timp ce scopurile bune încetează de a fi o forță vitală. De aici, domnia minciunii în care se află cufundat omul.

În trecut s-a căutat prea des să se realizeze scopurile bune ale creștinismului cu ajutorul unor mijloace rele. S-a dorit implantarea creștinismului în Europa prin violențe sîngeroase. În Bizanț, ortodoxia era legată de o cruzime bestială. Rugurile Inchiziției, noaptea Sfîntului Bartolomeu, negarea libertății de gîndire și de conștiință și încă multe alte asemenea lucruri sînt bine cunoscute. Dar mijloacele rele au dus nu la întărirea, ci la decăderea creștinismului. Scopurile bune ale Revoluției franceze, libertatea, egalitatea, fraternitatea, au fost de asemenea realizate prin violențe sîngeroase, prin teroarea

care a domnit tot timpul cît a durat revoluția Ajungem astfel la societatea capitalistă a secolului al XIX-lea, în care nu exista nici o egalitate și, cu atît mai puțin, fraternitate. Revoluția comunistă rusă a recurs și ea la teroare. Pînă în prezent, ea n-a creat nici fraternitate, nici societatea comunitară. Libertatea nu poate fi niciodată instaurată cu ajutorul violenței, nici fraternitatea cu ajutorul urii, nici pacea cu ajutorul unei discordii sîngeroase. Mijloacele rele otrăvesc. Toamna revoluției nu seamănă niciodată cu primăvara ei.

În practica mijloacelor rele, totul e proclamat ca fiind licit vizavi de dușmanul care încetează de a mai fi considerat om. Se formează astfel un cerc magic fără ieșire. Sensul cuvintelor lui Hristos despre dragostea față de dușmani e singurul care poate permite ieșirea din acest cerc magic, din acest cerc de ură. Atunci cînd, în numele libertății, se preconizează ura și răzbunarea, se ajunge la aservire. Organizarea unei societăți mai bune și mai drepte nu e un scop: nu e decît un mijloc pentru a asigura o existență umană demnă. Valorile superioare sînt cele care constituie scopul umanității. Dar aceste valori presupun o umanizare a mijloacelor. Obiectivul final n-are sens decît dacă realizarea lui începe imediat, aici chiar.

Există două tipuri de filosofie: filosofia valorilor și filosofia fericirii sau a utilității. Valoarea e o calitate; or, astăzi, filosofia dominantă e cea a cantității. Marxismul e o filosofie a fericirii și nu o filosofie a valorilor. Cu marxiștii nu e nici măcar posibil să se vorbească de ierarhie a valorilor; căci ei nu admit modul de a pune problema valorilor în sine: pentru ei nu există decît necesitatea, utilitatea, fericirea. Contrar filosofiei marxismului, filosofia lui Nietzsche e o filosofie a valorilor. Pentru Nietzsche, omul este înainte de toate un creator de valori. Dar, la Nietzsche, filosofia valorilor e contradictorie și insuficient justificată, fiind marcată de biologism și văzînd sensul vieții în voința de putere.

Poezia lui Pușkin poate scoate în evidență cu o forță extraordinară conflictul dintre libertatea de creație a poetului și exigențele utilitare ale masei, ale plebei care era pentru el, înainte de toate, plebea nobililor, a curtenilor, a funcționarilor, și nu cea a maselor muncitoare. Compoziția socială a plebei se poate, într-adevăr, modifica. Apărînd cu pasiune libertatea creatorului, Pușkin se adresa plebei în acești termeni: „Cîntul tău (cel al poetului) e liber ca vîntul", „Cratița de bucătărie ți-e mai dragă pentru că îți pregătești în ea hrana". Și pronunța cuvinte care, în anii 1860, stîrneau indignarea multor

oameni din Rusia: „Sîntem născuți pentru inspirație, pentru sunete dulci și rugăciuni". Sau: „Nu pune preț, poete, pe dragostea mulțimii . . . Pe drumul tău mergi singur și liber! Tu ești rege!"[1] Dar același Pușkin avea conștiința de a sluji poporul și prevedea că generațiile viitoare vor aprecia acest lucru. Nu putem citi, fără a fi cuprinși de emoție, aceste rînduri: „Cioplit-am, nu cu mîna, un monument spre care / Vor fi cărări bătute întruna de popor", „M-or pomeni-n Rusia cea mare, pîn' departe", „Am deșteptat în inimi cu lira-mi bunătatea, / De-aceea de popoare mult timp voi fi iubit. / În veacul meu cel crîncen slăvit-am libertatea / Și mila pentru cel lovit""[2]. Slujirea poporului nu se opune libertății de creație. Ea nu poate fi efectul unei constrîngeri și nu are nici o valoare atunci cînd e obținută prin violență. Cel mai mare rău e atitudinea utilitară față de adevăr. Adevărul nu e nicidecum o slugă a omului și nu trebuie cu nici un preț să fie justificat prin utilitatea sa. Omul e cel chemat să slujească adevărul.

În ceea ce privește tema ierarhiei valori-

[1] Din poezia **Poetului** (1830), v. Pușkin, Alexandr, **Poezii,** Ed. Univers (col. „Orfeu"), Buc., 1974. Versiunea românească a versurilor citate: H. Grămescu — n. trad.

[2] Pușkin, A., **Op. cit.,** p. 87, urm. Traducere: Al. Philippide — n. trad.

lor, trebuie să remarcăm importanța enormă și fatală pe care a avut-o conceperea economiei drept bază a vieții umane. Materialismul economic vede în economie realitatea primă, pe care o opune iluziilor conștiinței. Dar se produce aici o confuzie evidentă. Economia nu e decît o condiție indispensabilă vieții omului și un mijloc, nu scopul vieții acesteia umane, valoare supremă și cauză determinantă. Nu m-aș putea ocupa de filosofie dacă n-aș dispune de hrană, de haine, de o locuință. Cu toate acestea, filosofia nu e rezultanta acestor condiții. Teza materialistă conform căreia superiorul e un epifenomen al inferiorului și se explică prin acesta, e total falsă și deloc convingătoare. Pentru materialist, tot ce e mai elevat în viața umană, tot ce constituie valoarea acestei vieți, nu poate fi decît o iluzie a conștiinței și trebuie demascată. Dar aceasta e o degradare a omului. Scopurile supreme ale vieții nu sînt de ordin economic sau social, ci de ordin spiritual. Măreția unui popor, contribuția sa la istoria umanității nu sînt dependente de puterea statului, nici de dezvoltarea economiei, ci de cultura spirituală. Germania a fost mare și a atins culmea culturii europene nu atunci cînd a devenit un imperiu sub Bismarck, ci atunci cînd a fost formată din state

mici. Măreția culturii grecești e legată de asemenea de un stat mic. Marele avînt creator al Renașterii în Italia s-a manifestat în timpul perioadei de fărîmițare a țării. E adevărat că marile creații ale culturii ruse din secolul al XIX-lea au coincis cu existența unui mare imperiu; dar toată această cultură era îndreptată împotriva imperiului. Crearea valorilor culturii spirituale nu e deloc proporțională cu puterea politică și economică a țărilor care ocupă primul loc în lume.

Revoluția e o fatalitate în viața popoarelor; desfășurarea ei nu e determinată de libertate: există ceva ineluctabil în această desfășurare. Contemporanii înțeleg de obicei greșit acest lucru. Revoluția e o deplasare de mase și acest fapt nu poate duce la o diminuare a calității. Revoluția răstoarnă întotdeauna ierarhia valorilor. Multe valori sînt eliminate de revoluție datorită proastei lor utilizări în trecut. Dar o revoluție nu poate fi ucisă. Ea trebuie lăsată să se consume din interior, apărînd spiritul la care ea atentează întotdeauna.

Dar dacă revoluția neagă libera creație de valori spirituale, această liberă creație e negată și de religia organizată a trecutului, încremenită în formele ei. S-a spus adesea că pentru salva-

rea sufletului nu e deloc necesară crearea de valori. Și trebuie să recunoaștem că această afirmație e exactă. Totuși, crearea de valori e necesară, dacă nu pentru salvarea, atunci pentru plenitudinea Împărăției lui Dumnezeu în cer și pe pămînt. Doar concepția juridică vede în creștinism exclusiv o religie a salvării. E o idee exoterică. În profunzimea sa, creștinismul e religia realizării Împărăției lui Dumnezeu, a transfigurării individuale, sociale și cosmice.

În ceea ce privește valorile creatoare, se constată o mare analogie cu atitudinea revoluției sociale. Pentru a realiza dreptatea socială, pentru a suprima exploatarea omului de către om, pentru a făuri o societate fără clase, nu sînt deloc necesare creația liberă, filosofia, valorile estetice; stările de spirit religioase și mistice sînt dăunătoare; concepția aristocratică despre cultura spirituală se opune scopurilor revoluției sociale. Toate acestea nu fac decît să deturneze de la lupta socială, să împiedice realizarea securității materiale. Lucrul acesta a fost spus de nenumărate ori, nu numai în zilele noastre, ci și acum cincizeci sau șaptezeci și cinci de ani. Din exterior, pare să fie adevărat, dar în interior, în fond, e cu totul fals și scoate la iveală fărîmițarea și slăbiciunea omului. Revoluția, în sensul profund al acestui termen și în

cazul cînd nu e pur și simplu o schimbare de veșmînt, așa cum se întîmplă adesea, reprezintă o transformare integrală a omului și a societății umane. Nu se poate realiza dreptatea socială fără adevăr și fără frumusețe. Dacă viața creată după revoluția socială trebuie să fie urîtă și să nu depășească un nivel foarte scăzut de cunoaștere a adevărului, acesta va fi indiciul unei corupții interioare. Urîțenia este, și ea, o minciună. Frumusețea, ca valoare superioară, e necesară pentru reorganizarea socială a societății. În caz contrar, tipul însuși al omului va fi deformat; nu va exista nici stil, nici formă, nici chip, nici armonie.

Dacă adoptăm nu punct de vedere utilitar, toate mijloacele apar ca fiind admisibile. Regăsim aici eroarea cea mai funestă în ceea ce privește viața. Nu există nimic mai rău decît dorința de a realiza binele cu orice preț. Aceasta înseamnă în general nu o efuziune de energie binefăcătoare transfigurînd omul și societatea umană, ci mai degrabă o efuzie de energie rea îndreptată spre atingerea unui scop bun. Or, adevărul ce transfigurează înseamnă pentru om nu atît să-și fixeze un scop bun și să-l urmărească cu mijloace care nu au nimic comun cu acest scop, cît să iradieze o energie binefăcătoare.

Mijloacele ocupă în viața omului un loc mult mai mare decît scopurile, care pot deveni din ce în ce mai abstracte. Dacă se pleacă de la valorile calitative, scopurile trebuie realizate prin mijloace recunoscute ele însele ca fiind astfel de valori. Îngrozitor în viața umană e faptul că binele se realizează cu ajutorul răului, adevărul cu ajutorul minciunii, frumusețea cu ajutorul urîțeniei, libertatea cu ajutorul constrîngerii. Pentru a atinge scopuri bune au fost comise cele mai oribile acte. Acest fapt are cauze profunde. Astfel de deformări utilitare s-au produs și în creștinism. Pentru a atinge scopurile creștinismului se consideră posibil să se recurgă la violențe sîngeroase, iar creștinismul n-a fost realizat, după cum n-au fost realizate nici obiectivele revoluțiilor. O astfel de atitudine e legată, înainte de toate, de problema timpului, de faptul că prezentul e privit nu ca un scop în sine, ci ca un mijloc ce trebuie să slujească viitorul, un viitor care nu va veni niciodată. Forța și utilitatea sînt așezate mai presus de spirit și adevăr.

Dar a fost suficient de bine stabilit faptul că nu poate fi realizată fraternitatea oamenilor fără o iradiere de fraternitate în mijloacele folosite. Violența și constrîngerea nu sînt admisibile decît atunci cînd e vorba de a fi limitate

manifestările răului, de a-i apăra pe cei slabi. Ele nu-şi au locul decît în lupta împotriva unei exploatări abuzive sau în cazul războaielor de agresiune, a războaielor de cucerire.

Crearea unei culturi spirituale, crearea de valori spirituale — valori religioase, gnoseologice, morale şi estetice — e aristocratică şi presupune existenţa unei aristocraţii a spiritului chiar şi în societatea fără clase. Dispariţia sa ar însemna dispariţia calităţii. Calitatea e aristocratică. Aceasta nu înseamnă că nu există cultură spirituală decît pentru o minoritate. Opera marilor creatori — de exemplu, în Rusia, opera lui Puşkin şi L. Tolstoi — prezintă importanţă pentru întregul popor. Dar e necesară o punere în gardă împotriva unei confuzii foarte frecvente astăzi. Opera avînd importanţă pentru întregul popor, nu înseamnă nicidecum operă colectivă sau operă realizată la comandă. Spiritul popular n-are nimic comun cu cel colectiv. Marele creator e întotdeauna individual; nu e subordonat faţă de nimic şi de nimeni. Cu toate acestea, el exprimă în opera sa individuală spiritul poporului. Exprimă chiar mai bine spiritul poporului decît o face poporul însuşi în viaţa

sa colectivă. Fiecare creator e liber; nu poate suporta constrîngerea. El slujește în libertate. Atunci cînd un creator execută o comandă socială fără a dispune de libertate, produsele muncii sale creatoare nu pot fi decît fade și nesemnificative. Activitatea de acest gen aparține sferei poliției și nu sferei creației. Folosind o expresie modernă nu tocmai plăcută, s-ar putea spune că Virgiliu executa comanda socială a împăratului August; dar o executa liber, din interior, supunîndu-se elanului său creator. Doar astfel a putut crea o operă genială.

Literatura rusă a secolului al XIX-lea a fost întotdeauna o literatură concepută ca o misiune și o învățătură. Ne amuzăm constatînd că, în literatura franceză contemporană, **angajarea** e considerată ca fiind ceva nou. În articolele sale despre literatură, Sartre spune pe alocuri ceea ce criticii Cernîșevski[1], Dobroliubov[2], Pisarev[3] spuneau în Rusia în jurul anului 1860; doar că el se exprimă într-un mod mai rafinat. În cele

---

[1] Nikolai Gavrilovici CERNIȘEVSKI (1828–1889), filosof și scriitor rus, critic literar și teoretician al mișcării democrat-revoluționare ruse — n. trad.

[2] Nikolai Alexandrovici DOBROLIUBOV (1836–1861), publicist și critic literar rus, discipol și colaborator al lui Cernîșevski, ideolog al revoluției țărănești din Rusia — n. trad.

[3] Dmitri Ivanovici PISAREV (1840–1868), publicist rus, reprezentant al orientării democrat-revoluționare — n. trad.

din urmă, concepția despre cultură și literatură se reîntoarce la punctul de vedere marxist clasic. Se urmărește astfel evitarea decăderii în rafinament. Elita culturală trăiește o criză foarte gravă și riscă să dispară în mișcarea socială de masă a timpului nostru. Am vorbit în repetate rînduri despre aceasta. Izolarea, orgoliul, disprețul duc la pierzanie. Doar conștiința misiunii pe care o îndeplinești poate duce la salvare. Geniul exprimă destinul poporului și, la cel mai înalt grad al său, destinul omului și al lumii. Dar există și pericolul opus: pericolul adaptării și al pierderii libertății. Înainte și mai presus de toate creatorul trebuie să-și păstreze libertatea de creație. Numai grație acestei libertăți el poate să-și slujească poporul și să-i exprime destinul. Individualismul izolat și colectivismul mecanic orientat spre producție sînt la fel de false. Cuvîntul colectivism ar trebui să fie complet interzis. Vom vedea mai departe cum colectivismul nu e decît o caricatură a comunitarismului. Comunitarismul e întotdeauna liber, colectivismul e întotdeauna forțat. Nu se poate admite diminuarea calității creației în numele cantității. Sarcina creatorilor de cultură trebuie să fie nu adaptarea umilitoare la mișcarea socială a maselor, ci înnobilarea acestei mișcări, introducerea principiului aristocratic al calității în sînul ei.

Poporul își exprimă vocația în lume prin intermediul marilor săi creatori și nu al unei colectivități fără chip. Manifestări atît de mari ale culturii universale precum tragedia greacă sau Renașterea, cultura gremană din secolul al XIX-lea sau literatura rusă din același secol al XIX-lea n-au fost nicidecum opera unor indivizi izolați, destinată a servi plăcerii individuale a creatorilor. Au fost manifestări ale sipiritului creator liber. Slujind poporul, înfăptuiești în același timp o operă creatoare în ceea ce privește poporul însuși. Dar crearea culturii spirituale implică întotdeauna menținerea ierarhiei valorilor, singura ierarhie care poate fi justificată. Iar acest lucru ne conduce la conflictul dintre valoarea dreptății și valoarea libertății, conflict care este tema esențială a epocii actuale a istoriei universale.

Astăzi, ne place mult să opunem valoarea dreptății sociale valorii libertății, propunînd o alegere între cele două. Aceste valori, fundamentale pentru viața societății, sînt dispuse geografic: Rusia sovietică e pentru justiția socială, America pentru libertate. Se consideră, de asemenea, că un conflict e inevitabil. Și, în acest caz, se identifică aproape complet libertatea cu capitalismul.

Trebuie să protestăm cu tărie împotriva acestui mod de a pune problema. Dar, în mo-

mentul de față, nu mă voi ocupa de actualitatea politică; mă voi ocupa de eterna problemă a dreptății și a libertății.

Despre libertate și contradicțiile sale interne va fi vorba în capitolul următor. Dar putem oare opune libertatea dreptății? Libertatea este un bine anterior dreptății. Mai întîi, dreptatea în sens juridic nu e deloc o idee creștină; e o concepție legalistă și lipsită de har. Creștinismul n-a pus înainte ideea de dreptate, ci ideea de adevăr, în sensul în care această idee e exprimată prin minunatul cuvînt rusesc **pravda,** care nu are echivalent în alte limbi. Realizarea cu orice preț a adevărului-dreptate prin violență poate fi foarte defavorabilă libertății, la fel cum afirmarea unei libertăți formale poate genera cea mai mare nedreptate. E aici o expresie a contradicțiilor vieții umane. Poate exista aceeași opoziție, același conflict între libertate și dragoste, între dragoste și dreptate etc. Tragicul vieții umane rezidă înainte de toate nu în conflictul dintre bine și rău, ci în conflictul dintre valorile pozitive. În numele libertății, omul poate sacrifica dragostea; în numele justiției sociale el își poate sacrifica libertatea; în numele milei își poate sacrifica vocația științifică etc.

Dar aceasta nu înseamnă că în organizarea societății umane e necesar să se renunțe fie la

libertate, fie la dreptate. E necesar să se tindă spre o societate liberă și dreaptă. Fără libertate nu poate exista nici o dreptate. Ar fi o dreptate abstractă, care nu i-ar privi pe oamenii concreți. Dreptatea pretinde libertate pentru toți oamenii. Îmi pot limita libertatea în numele milei față de oameni, dar nu pot s-o fac decît în mod liber și doar cu această condiție actul meu va avea o valoare. Iar renunțarea mea la libertate în fața conflictelor vieții nu poate fi decît un act de libertate.

Dar există o libertate la care omul n-are dreptul să renunțe dacă vrea să-și păstreze demnitatea de om, e libertatea de conștiință, libertatea de spirit. Alienarea conștiinței nu poate fi în nici un caz admisă: conștiința e cea care are prioritate. Nici o dreptate socială nu poate pretinde o astfel de alienare.

Problema se complică și mai mult datorită faptului că se are în vedere nu numai o societate dreaptă, în care nu va mai exista exploatarea omului de către om, ci o societate frățească, comunitară. Ne găsim aici în fața unei distincții de principiu, de o importanță enormă. Legea poate constrînge oamenii să respecte legea, dar ea nu-i poate constrînge la fraternitate. Mila, caritatea și dragostea sînt opera binefăcătoare

a libertății și nu a legii care constrînge. Se poate considera că legea care constrînge e cea care se opune libertății, nu dreptatea, și cu atît mai puțin fraternitatea. De altfel, legea care constrînge poate reprezenta ea însăși o salvare a libertății împotriva arbitrarului uman. Instaurarea dreptății sociale pentru clasele muncitoare poate însemna tocmai eliberarea acestor clase de oprimare.

În secolul al XIX-lea oamenilor le plăcea să vorbească de eliberarea muncii. Socialismul era corelat cu libertatea muncii. Dacă în secolul al XX-lea oamenii preferă să vorbească de economie planificată, de dirijism, de întărirea puterii statului asupra omului, aceasta se explică mai ales prin faptul că trăim într-o lume fasonată de două războaie mondiale și ne pregătim pentru un al treilea război mondial. Trăim într-o lume în care revoluția nu e decît o transformare a războiului. Iar acest lucru condiționează toate valorile. Trăim într-o lume haotică, în care libertatea apare ca un lux inadmisibil. Problema dreptății și a libertății nu e pusă în puritatea ei; datele sale sînt cufundate într-o atmosferă tulbure. La urma urmei, în lumea actuală nu există nici dreptate, nici libertate. Lupta pentru bunuri elementare, pentru posibilitatea însăși de viață suprimă problema valorilor.

Pe culmea civilizației intervine o descompunere în elemente care nu are decît aparența complexității.

Se pot concepe trei ieșiri din criza spre care se îndreaptă omenirea: 1) Ieșirea fatală. Continuarea dezagregării cosmosului, cosmos natural și cosmos social. Continuarea descompunerii regimului capitalist. Triumful bombei atomice. Lumea haotică, așa cum apare în opera lui Henry Miller: nu haosul primitiv, haosul începuturilor ci haosul sfîrșitului, războiul tuturor împotriva tuturor. Ar însemna distrugerea lumii și nu putem admite acest lucru. 2) Ordinea mecanică, forțată, a colectivității. O organizare care nu lasă loc libertății. Despotizarea lumii. Și această ieșire e greu de admis. 3) Victoria interioară asupra haosului, triumful spiritului asupra tehnicii, restabilirea spirituală a ierahiei valorilor, legată de realizarea dreptății sociale.

Pînă în prezent, vedem dominînd un amalgam ce ține de primele două ieșiri. Lumea intră oarecum într-o perioadă de haos forțat și organizat, fără să se urmărească învingerea interioară a acestui haos. A treia ieșire, singura de dorit, se deschide asupra libertății omului; ea nu poate fi rezultatul necesității fatale. În prima și a doua ieșire, precum și în sinteza lor, omul pare a fi activ în exterior; dar în interior el e

pasiv. Şi, în acelaşi timp, nu putem vorbi în nici un fel de o ierarhie a valorilor. Valorile spirituale pur şi simplu nu există. Le vedem prăbuşindu-se în abis.

Poţi fi la fel de bine pesimist în primul caz şi optimist în cel de al doilea. E absolut absurd să se pretindă demonstrarea existenţei valorilor spirituale şi să se afirme superioritatea lor asupra aşa-numitelor valori vitale. Valorile spirituale sînt afirmate înainte de toate printr-un act al libertăţii mele. Lucrul cel mai necesar nu este neapărat şi cel mai preţios. Valorile spirituale superioare dispar atunci cînd libertatea nu e îndreptată spre afirmarea lor. Omul nu e capabil să recunoască drept reală decît o lume foarte mică, foarte superficială, şi e liber să nege libertatea sa. Problema realităţii e o problemă foarte complexă şi doar o conştiinţă nefilosofică o poate considera ca fiind simplă. Viaţa nu dobîndeşte profunzime şi importanţă decît dacă e concepută în spiritul unui realism simbolic. Lumea vizibilă e simbolul lumii invizibile. Lumea invizibilă nu e o realitate care ne e impusă şi care ne constrînge; ea e îndreptată către libertatea spiritului. Iar spiritul liber creează cel mai bine această realitate.

## CAPITOLUL VI

# ANTINOMIILE LIBERTĂŢII

Filosofia libertății începe pornind de la actul liber, înainte de care nu există și nu poate exista ființă. Atunci cînd se pleacă de la ființă și se recunoaște primatul ființei asupra libertății, totul se află determinat de ființă, inclusiv libertatea. Dar libertatea determinată nu e libertate. Mai e posibil și un alt tip de filosofie, care proclamă primatul libertății, al actului creator, asupra ființei. Doar acest al doilea tip e favorabil libertății. Dar o definire rațională a libertății e imposibilă. E ceea ce a recunoscut Bergson, de exemplu. Dintre cele două tipuri de metafizică: intelectualist și voluntarist, primul e întotdeauna defavorabil libertății, în timp ce al doi-

lea îi e favorabil. Dar metafizica voluntaristă în sine nu e încă filosofia libertății. Trebuie afirmat în mod categoric că libertatea e spirit și nu ființă. Ceea ce se numește esență sau substanță e o creație a actului existențial originar.

Gîndirea intelectualistă greacă nu era deloc favorabilă libertății. Binele era determinat de rațiune. Or, primatul, dominația rațiunii nu recunoaște libertatea. Nu am răgazul să analizez aici raporturile complexe dintre libertate, întîmplare, fatalitate, providență și grație. Însă există un raport asupra căruia e necesar să ne oprim: raportul dintre libertate și grație. Timp de secole, în sînul creștinătății occidentale au avut loc discuții pasionate în jurul acestei teme. Dar consider o eroare însuși faptul de a opune libertatea grației. Această opoziție înseamnă obiectivarea grației și conceperea ei ca necesitate divină acționînd din exterior. Or, ceea ce se numește grație acționează ca o iluminare în sînul libertății umane. Nu poate fi confundată necesitatea logică în ordinea cunoașterii cu necesitatea în însăși viața lumii. De altfel, nu există necesitate logică exclusivă nici în cunoașterea însăși, căci această necesitate nu reprezintă decît o parte a cunoașterii. Trebuie să recunoaștem că există, de asemenea, o cunoaștere irațională și că ea joacă un rol important. Doar

datorită acestui fapt cunoașterea irațională devine posibilă. Așa-zisul raționalism înglobează elemente perfect iraționale. E îndeosebi cazul materialismului.

S-a încercat să se definească filosofic libertatea interpretînd-o dintr-un punct de vedere voluntarist drept act cauzal (de exemplu la Maine de Biran sau Lopatin). Dar în felul acesta nu se atingea fondul problemei. Pentru a atinge acest fond trebuie recunoscută existența unei libertăți originare increate, care rămîne în afara raporturilor de cauzalitate psihologică. Așa-numita doctrină tradițională a liberului arbitru a avut întotdeauna un caracter pedagogico-didactic. Această doctrină definește responsabilitatea omului în viața de aici și în cea de dincolo. Cît despre libertatea concepută ca indiferență, trebuie să-i recunoaștem totala inconsistență, căci e vorba de o mecanizare a libertății. Adevărata problemă a libertății trebuie pusă în afara noțiunilor de răsplată și de pedeapsă, de salvare sau de damnațiune, în afara polemicilor dintre Sfîntul Augustin și Pelagius, dintre Luther și Erasmus, în afara discuțiilor despre predestinare. Trebuie respins însuși modul în care problema predestinării a fost pusă la început, trebuie respinse atît termenul, cît și noțiunea. Toate acestea se mențin în limitele concepției juridice a creș-

tinismului, în limitele ideilor de consacrare și de justificare ce înlocuiesc ideea de transfigurare. Adevărata problemă a libertății e problema activității creatoare. În conformitate cu intenția inițială a cărții mele, mă va interesa nu ideea metafizică a libertății în esența sa, ci mai ales consecințele sale în viața socială.

Libertatea este adesea concepută în mod static, cînd de fapt ea trebuie concepută în mod dinamic. Există un destin al libertății în lume, o dialectică existențială a libertății în lume. Libertatea se poate transforma în contrariul ei. Aservirea poate fi produsul unei libertăți prost dirijate. Definiția cea mai generală a libertății, care înglobează toate definițiile particulare, e aceea că libertatea reprezintă determinarea omului nu din exterior, ci din interior, de către spirit. Adevărata libertate este principiul spiritului din om, în timp ce negarea spiritului, împinsă pînă la capăt, reprezintă inevitabil negarea libertății. Libertatea e înrădăcinată în împărăția Spiritului și nu în împărăția Cezarului. Cezarul nu dorește să dea libertate nimănui. Lumea obiectivată care e împărăția Cezarului o o lume care aservește.

O altă distincție care se face adesea referitor la libertate e cea dintre libertatea interioară și libertatea exterioară. Se spune că omul

poate fi în interior liber chiar atunci cînd e în lanțuri, că poate fi liber chiar și pe rug. E adevărat. Dar problema libertății interioare e mai complexă decît se crede de obicei, mai ales atunci cînd se manifestă dezinteres față de viața interioară a omului. Omul poate fi nu numai sclavul lumii exterioare, ci și propriul său sclav, sclavul naturii sale interioare. Eliberarea sclavilor în societatea exterioară nu e încă eliberarea de sclavia interioară. Omul poate deveni sclav în interior. De aceea revoluțiile nu ajung de obicei să creeze o nouă societate, liberă, și conțin întotdeauna în ele întoarcerea la vechea societate. În general, ceea ce se manifestă cel mai puțin în revoluții e tocmai libertatea. Definirea libertății ca alegere nu este încă decît o difinire formală a libertății. Adevărata libertate se manifestă nu atunci cînd omul trebuie să aleagă, ci atunci cînd alegerea sa e făcută. Ajungem astfel la o nouă definiție a libertății, a libertății reale. Libertatea este energia creatoare interioară a omului. Prin libertate, omul poate crea o viață cu totul nouă, o viață nouă a societății și a lumii. Dar ar fi greșit să considerăm în acest caz libertatea drept o cauzalitate interioară. Libertatea se află în afara raporturilor de cauzalitate. Raporturile de cauzalitate fac parte din lumea obiectivată a fenome-

nelor, în timp ce libertatea e o spărtură în această lume. Libertatea vine dintr-o altă lume; ea contravine legii acestei lumi și o răstoarnă. La fel de greșit e să nu vedem în libertate decît un mijloc de a stabili o ordine socială colectivă și s-o considerăm ca fiind dependentă exclusiv de ordinea socială. Vom vedea că antinomiile libertății în viața socială depind de concepția formală sau reală despre libertate.

Libertatea care devine prea ușoară, care nu mai cere luptă eroică, degenerează și își pierde valoarea. Libertatea degenerată nu se exprimă decît în conștiința negativă, datorită faptului că nu suportăm constrîngerea. Expresia extremă a libertății degenerate e „Lăsați-mă în pace". Libertatea nu înseamnă nicidecum facilitate; libertatea e dificilă și greu de dus. Libertatea nu e un drept, e o datorie. Liberalii consideră de obicei libertatea ca pe un drept și nu ca pe o datorie; pentru ei, libertatea e sinonimă cu facilitatea și cu absența constrîngerii. Astfel, libertatea se transformă într-un privilegiu al claselor conducătoare. Într-un sens mai profund, libertatea e maturitatea omului, conștiința datoriei față de Dumnezeu, care constă în a se comporta ca o ființă liberă și nu ca un sclav. Concepția eroică despre libertate e contrară vechii concepții liberale. Libertatea presu-

pune o rezistență; ea e o manifestare a forței. Pentru a nu fi pur formală, declarația drepturilor omului și cetățeanului ar trebui să fie totodată o declarație a îndatoririlor omului și cetățeanului. Iar accentul ar trebui pus pe om ca ființă spirituală, ceea ce în general revoluțiile politice n-au făcut.

E bine cunoscut faptul că în democrație e posibil să nu existe deloc o libertate adevărată. În democrația iacobină, de inspirație rousseauistă, se poate afirma principiul statului totalitar, absolutismul suveranității populare. În democrațiile capitaliste, banul și o presă vîndută pot guverna societatea eliminînd libertatea reală. Și toate acestea în timp ce declarația drepturilor omului și cetățeanului are origini religioase: ea s-a născut din afirmarea libertății de conștiință de către Reformă. Dar apoi s-a produs o îndepărtare de această sursă religioasă. Astfel, sufletele neeliberate interior au creat noi forme de societate servilă. Propaganda mincinoasă exercită o constrîngere asupra maselor. Suportînd acestă propagandă dăunătoare, masele sînt lipsite de libertate interioară. Răutatea și ura generate de propaganda demagogică fac ca oamenii să fie interior sclavi. Iar puterea și partidele profită de aceste sentimente de sclavi, pentru a-și atinge propriile scopuri. În aceste

condiții nu poate fi vorba de o democrație reală. Societatea nu poate fi altceva decît sînt oamenii ce o compun.

Libertatea ca alegere și libertatea ca un act creator, aceasta e distincția fundamentală între libertăți. Dar există o întrebare și mai importantă, o întrebare fundamentală care se pune atunci cînd se vorbește de libertate, iar de răspunsul ce i se dă depinde soarta libertății în lume. O întrebare care se pune în fața unei dileme dificil de rezolvat. E întrebarea privind raporturile dintre libertate și adevăr. E posibilă libertatea fără cunoașterea adevărului, iar cunoașterea adevărului e posibilă fără libertate? În **Evanghelie** se spune: „Veți cunoaște adevărul, și adevărul vă va face liberi". Aceasta înseamnă că adevărul, adevăratul adevăr, eliberează. În lumea actuală, aceste cuvinte din **Evanghelie** au fost parafrazate și sînt reluate de totalitarismul contemporan, ostil libertății. Astfel, marxism-comunismul declară: „Să cunoașteți adevărul marxist, adevărul comunist; el vă va face liberi; în afara lui nu e decît minciună, o libertate formală mincinoasă, afișată în societățile capitaliste". Amintindu-ne de legăturile marxismului cu hegelianismul, putem spune că o asemenea cunoaștere a adevărului asigură libertatea ca recunoaștere a necesității.

E vorba despre o concepere a libertății total opusă creștinismului. Pentru creștinism, adevărul e atît Calea, cît și Viața. Nu numai că asigură libertatea, dar se revelează în libertate. Libertatea e indispensabilă adevărului. Creștinismul a afirmat pentru prima dată, în mod real, libertatea spiritului. Iar adevărul asupra libertății a fost consfințit de sîngele martorilor. Creștinismul e religia adevărului crucificat. Adevărul crucificat nu constrînge: el e întors spre libertate. Creștinismul a fost trădat atunci cînd s-a dorit ca adevărul creștin să devină obligatoriu. Vor exista mereu două împărății, pînă la sfîrșitul veacurilor. Conflictul dintre creștinism și Imperiu a fost un conflict între spirit și Cezar, conflict inexistent pentru conștiința păgînă, precreștină. Prin religia sa, omul Antichității aparținea statului. Nu putea exista nici o sferă de libertate, de libertate a spiritului, față de stat și de societate. Acesta e monismul, incapabil de a avea o noțiune reală a libertății. Totalitarismul nu e un fenomen întru totul nou al epocii noastre. Teocrația creștină și imperialismul erau totalitare și negau libertatea spiritului dintr-un punct de vedere monist. Regimul imperialist al lui Napoleon era un totalitarism nedus pînă la capăt. În perioada creștină a istoriei, totalitarismul e

întotdeauna o întoarcere la monismul păgîn. Statul absolut al lui Hegel, conceput drept întrupare a spiritului, era de asemenea, o întoarcere la păgînism. Acelaşi lucru trebuie spus despre regimul autoritar al lui Auguste Comte, care ar putea fi calificat drept catolicism fără Dumnezeu. S-a făcut din Dumnezeu un duşman al libertăţii şi s-a dorit a se vedea libertatea în eliberarea de ideea de Dumnezeu. Răspunzător de această teribilă minciună a fost creştinismul istoric. S-a făcut de asemenea din spirit un duşman al libertăţii şi chiar s-a considerat materialismul ca fiind favorabil libertăţii. Or, e greu de imaginat o aberaţie mai mare. Libertatea presupune existenţa unui principiu spiritual, nedeterminat nici de natură, nici de societate. Libertatea e principiul spiritual în om. Dacă omul e o fiinţă în întregime determinată de natură şi societate, atunci nu poate exista în el nici o libertate. Materialismul e negarea totală a libertăţii, iar o ordine socială bazată pe materialism nu poate cunoaşte nici o libertate. Vedem acest lucru în practică. Libertatea e, înainte de toate, libertatea persoanei. Dacă se neagă valoarea persoanei şi există îndoieli privind realitatea sa, nu poate fi vorba de nici o libertate. Persoana reprezintă limita puterii naturii, a puterii statului, a puterii societăţii. Dar persoana nu există

decît dacă omul e un spirit creator liber, față de care Cezarul nu e atotputernic.

Complexitatea problemei libertății în consecințele sale sociale se datorează faptului că omul mediu, aparținînd masei, nu acordă un preț prea mare libertății. Cît despre mișcările revoluționare de masă, ele nu urmăresc deloc obținerea libertății. Pentru ca omul să lupte pentru libertate, trebuie ca libertatea să fie deja în el, să nu fie, în interiorul său, un sclav. Demagogia la care se recurge întotdeauna pentru a se adresa maselor îi privează pe oameni de libertate și reprezintă o constrîngere psihologică. A guverna masele care au intrat activ în istorie nu e un lucru ușor. În fond, libertatea e aristocratică, nu democratică. Trebuie să recunoaștem cu tristețe că libertatea de gîndire nu le e dragă decît oamenilor care au o gîndire creatoare. Ea e foarte puțin necesară celor ce nu pun nici un preț pe gîndire. În așa-numitele democrații bazate pe principiul suveranității poporului, o mare fracțiune a poporului e formată din oameni care nu se concep încă drept ființe libere purtînd în ele demnitatea libertății. Rămîne încă de asigurat educația pentru libertate, ceea ce nu se poate face rapid.

Vechiul principiu al autorității, care limita și uneori chiar nega complet libertatea, a fost

distrus şi nu poate fi restaurat. Dar au fost create noi autorităţi, pentru care se caută a se obţine o recunoaştere din partea maselor. Aceste autorităţi sînt instabile şi în acelaşi timp mai tiranice, mai dăunătoare libertăţii decît vechile autorităţi. Trebuie să recunoaştem că libertatea e mai degrabă aristocratică decît democratică. Şi, în acelaşi timp, libertatea face posibile democraţiile. Negativ în democraţie e faptul că nu limitează puterea, ci o transferă unui nou subiect. În liberalism exista la un moment dat o parte de adevăr; dar această parte de adevăr a fost în întregime deformată şi denaturată. Realizat în viaţă, liberalismul economic a devenit sistemul capitalist al lui **laisser faire, laisser passer**[1]. Cît despre concepţia iacobină a democraţiei, ea e cel mai puţin favorabilă libertăţii.

Antinomiile libertăţii în viaţa socială se exprimă şi în faptul că atunci cînd eşti interesat de menţinerea unui anumit regim, de exemplu a capitalismului, începi să vezi libertatea în imobilitate şi invariabilitate, şi să descoperi în mişcare şi schimbare un atentat la adresa libertăţii. Clasa care, în tinereţea sa, vedea libertatea în mişcare şi pretindea libertatea, începe la bătrîneţe să vadă libertatea în imobilitate. Clasele

[1] În franceză, în text, — n. trad.

burgheze în declin văd în reformele sociale cele mai modeste un prejudiciu la adresa libertății. Și, într-adevăr, orice mișcare și orice schimbare operează deplasări în mediul exterior, care pot apărea drept o violență. Acest lucru demonstrează cum nu se poate mai simplu că orice concepție statică despre libertate e total inconsistentă. O astfel de libertate statică triumfă în **statu quo**; e vorba de un principiu al Cezarului. De aceea putem observa un fenomen atît de paradoxal cum e acela al reacționarilor ostili oricărei transformări sociale, dar acoperindu-se totuși cu o mantie de apărători ai libertății. Împotriva acestei concepții trebuie afirmată concepția dinamică despre libertate, despre libertatea mișcării creatoare. Se menține totuși în permanență pericolul negării libertății în numele libertății. Dictatorii și tiranii, respingînd libertatea pentru ceilalți, o iubesc cu atît mai mult pe a lor și o apără mereu cînd e vorba de cei ce-i urmează sau le sînt devotați. Singurul care iubește cu adevărat libertatea este doar cel ce o apără pentru ceilalți.

Există o măsură care permite să se măsoare libertatea; e vorba de toleranță, fenomen rar dacă îl înțelegem în toată profunzimea sa. E cu totul **greșit** să identificăm toleranța cu un scepticism **indiferent**. De obicei, s-a stabilit o

conexiune între intoleranță și convingerile religioase puternice, iar în intoleranța națională sau socială și revoluționară s-a văzut un transfer al credinței religioase asupra altor sfere. Forma extremă a intoleranței e fanatismul. Oamenii intoleranți apar ca fiind reci sau călduți. Dar e o judecată superficială. Fanatismul, adică forma extremă a intoleranței, este pierderea libertății interioare. Fanaticul se lasă aservit ideii în care crede. Această idee îi îngustează conștiința, elimină stări umane foarte importante; fanaticul încetează de a fi interior stăpîn pe sine. Fanaticul nu poate stabili nici o conexiune între ideea de care e stăpînit și libertate. Iar acest lucru se întîmplă chiar în cazul în care e stăpînit de ideea libertății. Intoleranța, formă îmblînzită a fanatismului, este întotdeauna o îngustare a conștiinței, o lipsă de înțelegere a multiplicității și individualității vieții. Adevărul pretinde libertate, atît pentru cel ce descoperă adevărul, cît și pentru ceilalți. Toleranța e legată de faptul că adevărul e infinit, că el deschide o cale fără de sfîrșit și că transformarea adevărului în ceva finit — cum ar fi intoleranța și fanatismul — este în realitate o trădare față de el. Intoleranții și fanaticii sînt de obicei atașați puternic de o ortodoxie, fie că sînt catolici, membri ai

Bisericii orientale sau marxiști, și acest atașament față de ortodoxie are drept rezultat scleroza credinței, oprimarea mișcării vieții. Discuția înseamnă toleranță. Ortodoxiile nu admit discuția. O toleranță care nu se reduce la indiferență e o mișcare spre infinit. Și nici un om nu se poate considera posesor al adevărului complet, al adevărului în toată plenitudinea sa.

În viața socială există grade ale libertății. Libertatea trebuie să crească pe măsură ce ne apropiem de spirit și să diminueze pe măsură ce ne apropiem de materie. Libertatea maximă e libertatea vieții spirituale; libertatea minimă, cea a vieții materiale. E firesc să fie așa, căci spiritul e libertate, în timp ce materia e necesitate. Dar există adesea deformări: li se refuză gîndirii și spiritului libertatea, în timp ce se acordă o libertate foarte mare vieții economice. Economia e o activitate a spiritului îndreptată asupra materiei lumii, muncă de care depinde însăși existența oamenilor în condițiile acestei lumi. Dar libertatea absolută în viața economică, adică autonomia absolută a acesteia din urmă, e sistemul lui **laisser faire, laisser passer,** adică sistemul capitalist. Acesta pune masele de oameni intr-o situație extrem de grea. Iar această situație devine o sursă de exploatare. Acesta e motl-

vul pentru care libertatea economică trebuie limitată, limitată în numele libertății însăși.

Pe măsură ce ne ridicăm de la aspectul material al vieții spre aspectul său spiritual, libertatea trebuie să crească. Dacă dictatura economică sau politică e uneori admisibilă, dictatura intelectuală și spirituală e cu totul inacceptabilă și nejustificată. Atunci cînd problema „pîinii" (simbol al economiei) se pune pentru societatea umană într-o formă acută, se poate considera că dictatura economică e indispensabilă. Cît despre dictatura intelectuală, ea e considerată ca fiind justă deoarece fără ea, afirmă unii, adică fără o anumită concepție despre lume impusă de putere, dictatura economică nu poate fi stabilită. Dar aceasta e o ordine totalitară care semnifică întotdeauna, în practică, dominația poliției asupra vieții poporului. Problema raporturilor dintre cele două mari simboluri din viața socială: cel al „pîinii" și cel al „libertății" e extrem de dificilă și dramatică. Atunci cînd începe o mișcare a maselor care luptă pentru „pîine", libertatea e întotdeauna sacrificată. Libertatea spirituală și intelectuală nu e apărată decît de cîteva pături cultivate foarte restrînse. La aceasta trebuie adăugat faptul că se abuzează mereu de simbolul „libertății" în scopuri rele, deloc eliberatoare. Și to-

tuși, libertatea rămîne cea mai mare valoare spirituală, mai mare decît valorile vitale. Pentru libertate, viața poate fi și trebuie să fie sacrificată; dar, pentru viață, nu trebuie sacrificată libertatea. De libertate se leagă calitatea vieții, demnitatea omului. Masele muncitoare prețuiesc desigur latura materială a vieții, care nu le satisface și le plasează într-o situație dependentă. Li se pare – și li se sugerează – că luptînd pentru bunuri economice, în care văd temelia vieții, luptă în același timp pentru libertate. Și, într-adevăr, lipsa de „pîine" e, totodată, lipsă de „libertate". Libertatea nu poate fi realizată atîta timp cît problema economică rămîne nerezolvată. Dar în realitate vedem că transformarea inevitabilă a societății e însoțită de o diminuare a libertății, nu numai a celei economice și politice, dar și a celei intelectuale și spirituale. Concentrarea asupra laturii materiale a vieții, care e cea mai îndepărtată de libertate, face să se vadă în această latură nu un mijloc, ci însuși scopul vieții. Cît despre viața spirituală creatoare, ea e pur și simplu negată sau supusă vieții materiale, iar omul se lasă condus de aceasta din urmă.

Lupta pentru libertatea spiritului poate avea un caracter eroic. Dar trebuie să păstrăm credința că, după perioada de cufundare în regiu-

nile materiale ale vieții și triumful materialismului, va începe o perioadă de o mai mare puritate, orientată spre spiritualitate. Spiritualitatea trecutului era uneori prea strîns legată de viața materială, considerată ca o viață organică sanctificată, creată de către Dumnezeu ca viață oarecum imuabilă. În prezent, spiritul se rupe de aceste legături, care-l țintuiau de carnea organică a vieții. Libertatea nu provine din natură (drept natural), ci din spirit. E o perioadă dificilă și dureroasă, în care bucuria de a trăi slăbește. Libertatea e sursa principală a tragicului vieții. Viața într-o divină necesitate ar fi lipsită de tragic. Dar acest tragic al libertății trebuie să fie acceptat de om. Acesta nu are dreptul să caute o ușurare. Nu există o soluție ușoară pentru problema libertății. Cele două mari principii ale vieții: libertatea și dragostea, pot intra în conflict. Libertatea poate fi limitată de dragoste, iar dragostea limitată de libertate. Și acest lucru nu e întotdeauna armonios. Dar în viața socială se ciocnesc principii mai puțin pure. Libertatea e limitată nu de dragoste, ci de economie, care dobîndește o putere absolută. Uneori, aceasta poartă numele de exigență a dreptății; dar nu poate fi numită întotdeauna astfel. Cît despre instaurarea monismului, ea nu poate fi concepută decît pe planul eschatologiei.

CAPITOLUL VII

# COMUNITARISM, COLECTIVISM ŞI SOBORNICITATE

Se foloseşte adesea cuvîntul „colectivism" fără ca semnificaţia sa să fie înţeleasă nici de cel care-l foloseşte, nici de ceilalţi. În mod obişnuit, se vede în colectivism contrariul individualismului. Se confundă în general colectivismul şi comunitarismul şi nu se manifestă prea mare interes pentru deosebirea dintre ele: sînt numeroşi cei ce proclamă cu mîndrie că au intrat într-o epocă colectivistă. Apariţia unuia sau altuia dintre cei doi termeni e datorată uneori întîm-

plării. Cuvîntul „colectivism" a fost folosit, după cît se pare, pentru prima oară la Congresul socialist de la Basel (1869), în opoziție cu socialismul etatist al lui Marx. Mai tîrziu, cuvîntul și-a schimbat sensul și a început să desemneze marxismul însuși. În prezent se confundă colectivismul cu comunismul. Dar, în acest caz, e foarte interesant să se stabilească distincția și opoziția între colectivism și comunitarism.

Deși comunismul ia forma unui colectivism împins la extrem, însuși cuvîntul „comunism" e mai bun decît cuvîntul colectivism. E greu de înlăturat cu totul din vorbire cuvîntul „colectivitate", așa cum aș fi dorit s-o fac, dat fiind că el servește la desemnarea unor realități precum armata, națiunea, clasa etc. Într-adevăr, e vorba aici de realități suprapersonale, de realități colective care, din lipsă de spirit critic, sînt concepute adesea într-un spirit de realism al conceptelor. Acest lucru se datorează exclusiv unui proces de obiectivare și de socializare, în care realitățile derivate și secunde trec drept realități prime. Realitățile numite „colective" trebuie, în mod evident, să fie considerate drept niște realități de un cu totul alt ordin decît realitatea persoanei umane sau chiar realitatea animalului. Realitatea „colectivă" are un sens existențial în viața umană; dar ea nu semnifică nici-

decum ceea ce se crede atunci cînd i se subordonează persoana umană. Se poate folosi adjectivul „colectiv", dar nu se poate folosi substantivul „colectivitate". Colectivitatea este **das Man.** Există realități „colective", dar nu există „colectivități" ca realități în sine. Colectivitatea nu e o realitate, ci o anumită orientare a oamenilor și a grupurilor, o stare în care ei se găsesc. Cît despre colectivism, el e o stare înșelătoare a conștiinței, care generează pseudorealități. Conștiința creează multe pseudorealități.

Colectivitatea nu are gradul de realitate pe care îl au de exemplu națiunea sau clasa. Vorbim adesea de conștiința colectivă — conștiința națională, ecleziastică, conștiința de clasă etc. — ca și cum colectivitățile ar putea avea o conștiință. De fapt, e vorba de o metaforă. Realitățile așa-numite colective nu au conștiința subiectivă. Nu poate exista conștiință a Bisericii, a națiunii, a unei clase; dar poate exista o conștiință ecleziastică, națională, o conștiință de clasă a oamenilor grupați în sînul unor realități de acest gen. Această conștiință de clasă a oamenilor e cea care se obiectivează și ia forma unor cvasirealități. Biserica e o realitate incontestabilă, atît o realitate spirituală și mistică, cît și o realitate socială și istorică. Dar această realitate nu are nimic comun cu nu știu ce co-

lectivism care ar exista deasupra persoanelor aparținînd Bisericii și ar poseda o conștiință proprie. Biserica are o importanță enormă existențială pentru destinul oamenilor; dar obiectivarea socială a realității spirituale a Bisericii nu poate pretinde să aibă calitatea de realitate primă: nu e decît o realitate derivată. Particularitatea esențială a realităților numite colective este că nu au centru existențial, nu pot resimți suferința sau bucuria. Or, capacitatea de suferință e principala trăsătură distinctivă a unei realități prime autentice. Biserica, națiunea, clasa muncitoare nu pot suferi: pot suferi doar oamenii care fac parte din aceste formațiuni suprapersonale.

În limitele lumii noastre, lume decăzută a fenomenelor, subzistă întotdeauna imposibilitatea de a depăși opoziția dintre general și particular. De aici, puterea despotică a generalului, a „colectivului" asupra particularului, individualului. Trebuie să ne amintim mereu că ne aflăm într-o lume pe jumătate iluzorie, creată printr-o orientare falsă a conștiinței. Minciuna colectivismului constă în a transfera centrul moral existențial, conștiința morală a omului și capacitatea sa de a judeca și de a evalua, din zona cea mai profundă a persoanei umane într-o pseudorealitate situată deasupra omului.

În colectivism, omul nu mai reprezintă o valoare supremă. Acest proces de exteriorizare a conștiinței umane n-a încetat să se desfășoare sub diferite forme pe traseul istoriei. Poate stîrni uimire faptul că se vorbește de originalitatea unui nou om colectiv, de o nouă conștiință colectivă, opusă la tot ce e personal. Aproape tot trecutul umanității nu a prezentat oare aceleași trăsături caracteristice? Conștiința colectivă, conștiința de grup a dominat încă din cele mai îndepărtate timpuri. Oamenii gîndeau și judecau în funcție de apartenența lor la „colectivitatea" tribului, a statului, a familiei, a castei, a confesiunii etc. În cazul omului care avea conștiința de a aparține nobilimii sau vreunui regiment al gărzii, această conștiință nu era mai puțin „colectivă" decît în cazul omului sovietic, care are conșiința de a aparține patriei comuniste. Reflecția personală, judecățile personale au fost întotdeauna rare, excepționale chiar. Trezirea persoanei a fost o trezire tardivă. Pînă și în cursul perioadei istorice numită individualistă, liberală, burgheză, oamenii gîndeau impersonal, judecau în funcție de apartenența lor la clasa burgheză, la una sau alta din ramurile industriei sau în funcție de opinia publică. Avea întotdeauna prioritate ceea ce Heidegger numește **das Man,** respectiv estomparea judecății perso-

nale în fața lui „se spune". Originalitatea colectivismului constă în a vrea să creeze la oameni o conștiință colectivă, o gîndire colectivă, aprecieri și judecăți colective care să nu fie expresia unor grupări variate, ci să aibă un caracter general, un caracter universal. Falsa opoziție între colectivism și individualism se datorează unei confuzii; căci se dorește suprimarea unui individualism care n-a existat niciodată. Dacă în societatea burgheză capitalistă părerile oamenilor erau determinate de bunurile pe care le posedau, de situația lor materială, asta nu înseamnă nicidecum că părerile acestea aveau un caracter personal. Adevărata eliberare socială ar consta tocmai în a face posibile o conștiință, o gîndire, o capacitate de judecată individuale, personale. Ajungem astfel la opoziția decisivă între colectivism și comunitarism.

Colectivismul a existat în obiectivările istorice ale religiilor, atît în ortodoxim, cît și în catolicism. La polul opus, el s-a manifestat în comunism și în fascism. Într-adevăr, colectivismul se afirmă de fiecare dată cînd în comuniunea și uniunea oamenilor intervine autoritarismul. Colectivismul nu poate să nu fie autoritar; el nu poate admite comuniunea întru libertate. Colectivismul înseamnă întotdeauna că nu

există o adevărată comunitate, că pentru organizarea societății trebuie creată realitatea fictivă a unei colectivități și că de la aceasta din urmă trebuie să plece directivele și ordinile. Atunci cînd vechile autorități se prăbușesc, atunci cînd oamenii nu mai cred în suveranitatea monarhiilor sau a democrațiilor, se făurește autoritatea și suveranitatea colectivității. Dar acest lucru înseamnă întotdeauna că oamenii n-au fost eliberați interior și, deci, comunitatea e inexistentă.

În ce constă distincția de principiu între comunitarism și colectivism? Colectivismul înseamnă că raporturile reciproce între oameni se stabilesc prin intermediul raporturilor lor cu realitatea sau pseudorealitatea colectivă, cu societatea obiectivată care domină omul. Comunitarismul înseamnă, dimpotrivă, existența unor raporturi directe de la om la om trecînd prin Dumnezeu în calitatea sa de principiu interior de viață. Colectivismul nu vrea să cunoască raporturi vii de la om la om; el nu cunoaște decît raporturile omului cu societatea, cu colectivitatea, iar aceasta din urmă e cea care determină raporturile omului cu semenii săi. Colectivismul ignoră aproapele, în sensul evanghelic al cuvîntului; el reunește ceea ce e îndepărtat. Colectivismul are un caracter antipersonalist; el ig-

noră valoarea persoanei. Dimpotrivă, comunitarismul e personalist; el se bazează pe comuniunea și comunitatea oamenilor. Diferența e enormă. Colectivismul e o concepție falsă despre comuniune și despre comunitatea oamenilor. Dar faptul cel mai important e următorul: în epoca „colectivistă" asistăm la socializarea și la colectivizarea nu numai a vieții economice și politice, dar și a conștiinței morale, a gîndirii, a activității creatoare; observăm exteriorizarea conștiinței morale, adică transferul ei de la om ca ființă spirituală spre exterior, într-o colectivitate dispunînd de organe de autoritate. Un exemplu edificator și sinistru al acestei exteriorizări a conștiinței morale îl constituie procesele veteranilor comuniști de la Moscova. Pentru a se evita neînțelegerile, de care unii profită în scopuri rele, trebuie spus că faptul de a plasa conștiința morală și organul de evaluare în profunzimile spirituale ale omului e cum nu se poate mai departe de ceea ce ne place să numim „individualism". Conștiința morală înseamnă nu retragerea omului în sine și izolarea sa, ci înflorirea, victoria egocentrismului, accesul său la comuniunea universală. Dar acest lucru e lipsit de sens pentru cei ce neagă profunzimea spirituală a omului și nu-l văd decît proiectat în exterior.

Colectivismul contemporan derivă în mare parte din caracterul impersonal, anonim al capitalismului. Acesta a creat masele proletarizate care, spre nefericirea lor, sînt înclinate spre colectivism și nu spre comunitarism. Ajungem aici la ideea ortodoxă rusă de **sobornost**[1] sau „sobornicitate", care este de obicei prost înțeleasă. Ideea de „sobornicitate" a fost definită în principal de Homiakov, pentru care ea era indisolubil legată de libertate și dragoste. Sobornicitatea ecleziastică nu e o chestiune de autoritate, fie că e vorba de autoritatea conciliului de episcopi sau chiar de cea a consiliilor ecumenice; ea desemnează faptul că poporul de credincioși se află în stare de comuniune și de dragoste reciprocă, precum și de comuniune cu Sfîntul Duh. Nu există semne exterioare ale sobornicității; astfel de semne nu pot exista decît în ceea ce privește organizarea în sînul colectivității și al statului. E vorba de viața mis-

[1] „Sobornost" – sobornicitate – termen definit de filosoful creștin Alexandr Stepanovici HOMIAKOV (1804–1860), prin care se afirmă **imposibilitatea cunoașterii adevărului de către conștiința individuală izolată, pentru a ajunge la o cunoaștere** veritabilă **e necesară „reunirea mai multora"**, e nevoie de un act cognitiv comun, „**conciliar**" (**soberny**j), de a „**comuniune intru iubire**" care mărturisește „**cooperarea la actul de cunoaștere**" a **forțelor morale ale sufletului (cf. Basile Zenkovsky, Histoire de la philosophie russe, tome I, Gallimard, Paris, 1953, p. 216, 217, – n. trad).**

terioasă a Spiritului. În sobornicitate, „noi" nu înseamnă colectivitatea. Colectivismul nu e sobornicitate: e o asamblare. El are un caracter mecanic și rațional. Obiectivarea pasiunilor, a intereselor, a urii dintre oameni și grupurile de oameni poate lua forma unei colectivități. Pe această bază se poate crea o falsă mistică colectivistă, iar această mistică colectivistă poate deveni forate dinamică. Cel mai mare rău în ceea ce privește formarea unei conștiințe intelectuale și a unei conștiințe morale colective e faptul că nu e vorba aici decît de o expresie metaforică, figurativă, pe cînd realitatea ascunsă în spatele acestor cuvinte e foarte diferită. Prin conștiința intelectuală și conștiința morală colectivă, care dobîndesc un caracter mistic, un grup de oameni începe să domine celelalte grupuri. Colectivismul e un instrument de dominare, iar în spatele său se ascunde o voință de putere. Printr-o falsă mistică se poate justifica o adevărată tiranie, deși cuvîntul mistic poate să nu fie folosit sau chiar să fie interzis. Colectivismul împinge înainte niște șefi care pot să nu fie cei mai buni. De altfel, șefii sînt ararеori cei mai buni.

Colectivismul se stabilește întotdeauna violentînd persoana umană. Comunitarismul și so-

bornicitatea recunosc întotdeauna valoarea persoanei și libertatea.

Comunitarismul e o calitate spirituală a oamenilor, e spiritul de comunitate și de fraternitate în raporturile lor reciproce. El nu se raportează deloc la vreo realitate situată deasupra oamenilor și dominîndu-i. Comunitarismul lasă conștiința morală și capacitatea de evaluare în profunzimile persoanei umane. Conștiința morală poate fi în același timp personală și comunitară. Comunitarismul caracterizează calitatea conștiinței morale personale care nu poate fi închisă în sine și în izolare. Iar comunitarismul religios e tocmai ceea ce se numește sobornicitate, opusă oricărei concepții autoritare a Bisericii. Colectivismul, dimpotrivă, cum s-a spus deja, e o alienare, o exteriorizare a conștiinței intelectuale și a conștiinței morale, faptul de a le transfera asupra realității fictive a colectivității. În timp ce sobornicitatea implică o înaltă calitate a conștiinței, colectivismul implică o consolidare obiectivantă a subconștientului, care a jucat întotdeauna un mare rol în manifestările istorice ale colectivismului. Aproape permanent în istorie, obiectivarea Bisericii a dus la un colectivisim autoritar. Conștiința religioasă era transferată asupra unei colectivități ocloziastice. Era singurul lucru care făcea posibil

refuzul libertății de conștiință religioasă. Sobornicitatea-comunitarism nu poate implica nici o autoritate; ea presupune întotdeauna libertatea. Doar colectivismul e întotdeauna autoritar. Iar colectivismul reprezintă întotdeauna o conștiință alienată. Această conștiință alienată, sprijinindu-se pe instincte subconștiente, a putut da naștere, de-a lungul istoriei, la diferite forme de autoritarism, de la teocrațiile și monarhiile absolute pînă la democrația iacobină, comunismul totalitar și fascismul deschis sau latent. Statul exprimă mult mai ușor colectivismul decît comunitarismul.

Trebuie să recunoaștem ferm că persoana se opune nu comunității și spiritului de comunitate, ci lucrului și colectivității. Colectivismul e o concepție despre comunitatea văzută prin lucruri, prin obiecte. El se opune radical socialismului conceput ca transformare a omului din obiect în subiect; el tinde să transforme omul din subiect în obiect. Or, socialismul nu se justifică decît prin faptul că vrea să creeze o societate în care nici un om nu va reprezenta un obiect, un lucru, ci fiecare om va fi un subiect, o persoană. În marxism există două tendințe: pe de o parte, o tendință spre obiectivarea și alienarea omului într-o colectivitate, pe de altă parte, o tendință spre subiectivism, spre elibe-

rarea muncii și a muncitorilor de puterea societății, spre umanizarea societății. Doar cea de a doua tendință merită simpatie; cît despre prima, ea trebuie combătută spiritual. Și tocmai această primă tendință se află la originea unei false religii totalitare, o religie a colectivismului autoritar.

În istorie se afirmă două tendințe: o tendință spre socializare și o tendință spre individualizare. Amîndouă sînt indispensabile. Ziua de azi și cea de mîine aparțin tendinței spre socializare. Aceasta corespunde necesității de reorganizare a societăților umane. Dar secolele viitoare vor aparține tendinței spre individualizare. Și trebuie începută încă din prezent pregătirea terenului spiritual în acest scop. Libertatea omului constă în faptul că omul aparține de două planuri: planul Spiritului și planul Cezarului. Colectivismul și religia pe care acesta o generează vor să reducă viața umană la un singur plan: planul Cezarului. Aceasta reprezintă un monism, adică, în condițiile lumii noastre, negarea libertății și aservire. Colectivismul e reducerea la un singur plan. El merge nu în direcția transformării acestei lumi în împărăția lui Dumnezeu, ci spre afirmarea, în limitele acestei lumi, a unei Împărății a lui Dumnezeu fără Dumnezeu, adică și fără om, căci Dumne-

zeu și omul sînt indisolubil legați. Afirmînd apartenența omului la un singur plan, se ajunge inevitabil la negarea omului. În spatele tuturor acestora se află o dialectică inevitabilă.

Toate aceste reflecții referitoare la colectivism și comunitarism pot fi concretizate în lumina unei analize a marxismului și a contradicțiilor sale.

CAPITOLUL VIII

# CONTRADICŢIILE MARXISMULUI

Putem fi uimiţi de rolul pe care îl joacă la ora actuală marxismul. Doctrina marxistă s-a născut acum o sută de ani. Ea nu corespunde realităţii sociale de astăzi, nici gîndirii filosofice şi ştiinţifice. În multe din părţile sale, ea e complet perimată. Şi totuşi, această doctrină rămîne dinamică; mai mult chiar, dinamismul său a crescut.

Marxismul a îmbătrînit mai ales în ceea ce priveşte aprecierea importanţei pe care o poate avea ideea naţională. După războaie mondiale au arătat că proletariatul internaţional al lui

Marx nu există. Muncitorii din toate țările s-au omorît între ei. Marxiștii-comuniști reprezintă un fenomen extraordinar aproape misterios. Ei trăiesc într-o lume care e o creație a spiritului lor, o lume fictivă, fantasmagorică, mitică, abstract geometrică. Ei nu văd deloc complexitatea, multiplele aspecte ale persoanei umane în realitatea sa. Dar în același timp sînt foarte activi și au știut să facă să se nască în întreaga lume teama și o oarecare certitudine a victoriei lor. Doctrina marxistă a pierdut mult din valoarea sa teoretică, gnoseologică; dar ea a dobîndit o mare forță ca instrument demagogic de propagandă și de agitație.

Adepții convinși ai acestei doctrine nu admit nici o discuție, exact ca și adepții convinși ai ortodoxiilor religioase. Ei consideră orice critică drept un complot, un atac al forțelor răului, ale reacțiunii capitaliste. Adoptînd o concepție maniheistă, marxiștii comuniști împart lumea în două părți: după ei, lumea pe care vor s-o distrugă e guvernată de un zeu rău; drept urmare, toate mijloacele sînt permise împotriva lui. Există două lumi, două tabere, două religii, două părți. E o diviziune militară. Nu există nici o pluralitate a formelor, pluralitatea formelor e o invenție și un vicleșug al dușmanului. Tot un vicleșug al dușmanului, urmărind să slă-

bească lupta, e și orice referință la o morală universală, valabilă pentru întreaga umanitate, fie că e vorba de morala creștină sau de morala umanistă. Astfel, se formează un cerc magic din care nu se întrevede nici o ieșire.

E necesar să ne eliberăm de afectele urii și ale fricii și să aprofundăm doctrina marxistă, care e foarte prost cunoscută și înțeleasă. Cea mai mare dificultate pentru comuniunea de gîndire provine din faptul că marxismul nu vrea să vadă omul în spatele clasei, vrea să vadă clasa și interesele de clasă în spatele fiecărui gînd și al fiecărei judecăți a omului. Gîndirea nu e decît o expresie a clasei și nu posedă nici o valoare în sine. Rațiunea burghezo-capitalistă și rațiunea proletaro-comunistă nu sînt una și aceeași rațiune. Între aceste două rațiuni nu poate exista comuniune; poate exista doar o luptă pe viață și pe moarte. După părerea mea, marxismul are dreptate să proclame variabilitatea rațiunii, dependența sa de existența omului, de întreaga orientare a conștiinței acestuia. În același timp, acest lucru trebuie înțeles și interpretat în cu totul alt sens. Am scris adesea că structura conștiinței umane nu poate fi înțeleasă în mod static, că ea se modifică, se îngustează sau se lărgește și că, în funcție de aceste modificări, omului i se revelează niște

lumi diferite. Dar aceasta nu depinde de situația economică a claselor, care are o importanță secundară. De situația omului ca reprezentant al unei clase depinde nu revelarea, ci deformarea adevărului și minciuna. Adevărul se dezvăluie atunci cînd omul își depășește limitele impuse de situația sa de clasă; căci această situație de clasă nu determină omul în totalitatea sa, ci doar unele dintre aspectele sale.

Noțiunile marxiste de clasă, proletariat, burghezie etc., sînt idei abstracte, cărora le corespund în realitatea socială fenomene complexe. Marxismul e dominat de un realism scolastic al conceptelor deși marxiștii, afirmîndu-se materialiști, refuză să recunoască. Proletariatul marxist e o construcție a spiritului și nu există decît în domeniul gîndirii pure. În lumea reală nu există decît grupuri variate de muncitori, lipsite ca totul de o conștiință „proletară" unică. Clasa muncitoare există în mod real; ea este exploatată în mod real și luptă pentru interesele sale vitale. Dar „proletariatul" marxist e produsul unui proces de creație mitologică.

Aceasta nu înseamnă totuși că „idealul" mitic al proletariatului nu poate avea un sens dinamic în luptă. Dimpotrivă, miturile sînt mult mai dinamice decît realitatea și așa a fost me-

reu în istorie. Ideile abstracte luînd forma mitului pot răsturna istoria și transforma radical societatea. Toate revoluțiile s-au bazat pe mituri. Și tot pe mituri s-a sprijinit conservatorismul, de exemplu: ideea monarhiei de drept divin. Pînă și prozaicul capitalism s-a clădit pornind de la mitul ordinii naturale și al armoniei, eminamente rațională și benefice, care ar rezulta din lupta dintre interese.

Marxismul cuprinde două elemente diferite, dintre care unul e prin excelență dinamic. Filosofia marxistă este, înainte de toate, o filosofie a istoriei. Or, filosofia istoriei e partea cea mai dinamică a filosofiei. Motivul e clar. Filosofia istoriei a inclus întotdeauna un element profetic și mesianic. Descoperirea sensului istoriei e întotdeauna mesianică și profetică. De acest profetism și mesianism e pătrunsă filosofia istoriei la Hegel, Marx, Auguste Comte. Atunci cînd împărțim istoria în trei epoci și cînd vedem în ultima dintre aceste epoci întruparea unei ordini perfecte, avem întotdeauna de-a face cu expresia unui mesianism secularizat. Istoria nu s-a terminat încă; ne aflăm în mijlocul procesului istoric și cunoașterea științifică a viitorului e imposibilă. Or, fără această cunoaștere, descoperirea sensului istoriei este,

la rîndul său, imposibilă. Singură lumina care emană din viitorul invizibil permite descoperirea acestui sens. Dar această lumină e de natură profetică și mesianică. Filosofia istoriei era imposibilă pe baza filosofiei grecești; ea e posibilă doar pe baza gîndirii iudeo-creștine, fie că sîntem sau nu conștienți de aceasta. Mesianismul poate într-adevăr să nu fie conștient, după cum poate să nu fie mărturisit. Vedem acest lucru în cazul marxismului, care conține un puternic element mesianic. În marxism, nu conștiința științifică e sursa dinamismului revoluționar, ci așteptarea mesianică. Determinismul economic nu poate suscita entuziasmul revoluționarilor, nici incinta la luptă. Acest entuziasm e suscitat de ideea mesianică a proletariatului și a eliberării omenirii.

Toate calitățile poporului ales sînt transferate asupra proletariatului. Am vorbit de multe ori deja despre aceasta. Ideea proletariatului, care n-are nimic comun cu proletariatul din realitatea empirică, este o idee mistico-mesianică. Această idee a proletariatului, și nu proletariatul empiric, trebuie să fie investită cu autoritate dictatorială. E vorba deci de o autoritate mesianică. Aceasta nu are nimic comun cu știința. Ca economist, Marx a

fost un savant remarcabil, dar nu acest lucru a determinat rolul marxismului în lume. Acest rol se explică prin latura religioasă și mesianică a marxismului.

Trebuie să-l înțelegem pe Marx în sensul că, pentru el, determinarea întregii vieți umane de către economie era mai degrabă un rău din trecut decît un adevăr veșnic. În viitor, omul își va fi asigurat stăpînirea asupra economiei, și-o va fi supus și va fi devenit astfel liber. Saltul din imperiul necesității în imperiul libertății, despre care vorbeau Marx și Engels, e un salt mesianic. Interpretarea pur deterministă a marxismului, răspîndită la sfîrșitul secolului al XIX-lea atît printre marxiști cît și printre adversarii marxismului, e eronată. În orice caz, o astfel de interpretare e absolut contrară voluntarismului revoluționar al comuniștilor, pentru care lumea e maleabilă precum ceara și se lasă modelată în orice fel. Marx spunea — și acest lucru nu era întîmplător — că pînă acum filosofii încercau să cunoască lumea, în timp ce de acum înainte ei trebuie să se străduiască să o transforme, să creeze o lume nouă. Dar marxismul e contradictoriu și include elemente antitetice. Să încercăm mai întîi să stabilim în ce măsură Marx era materialist.

Materialismul lui Marx e extrem de discutabil. După publicarea lucrării **Nachlass**[1] și mai ales a articolului **Nazionaleconomie und Philosophie**[2], izvoarele umaniste și, de fapt, idealiste ale gîndirii lui Marx apar cu și mai mare claritate. Marx aparține epocii romantismului și a idealismului german. În tinerețea sa a fost el însuși un poet romantic. Trăsături romantice au subzistat de altfel în modul său de a scrie: ironia, paradoxurile, antitezele. A fost mult mai profund influențat de Hegel decît au crezut marxiștii, care s-au îndepărtat de izvoarele lui Marx. Dar constatăm la Marx o dualitate. Marx a condamnat capitalismul înainte de toate ca alienare a naturii umane, ca **Verdinglichung**[3], transformare a muncitorului în obiect; el a condamnat inumanitatea regimului capitalist. Elementul moral, negat total de doctrina marxistă, a fost foarte puternic la Marx. Teoria plusvalorii, bazată pe teoria eronată a valorii determinate în funcție de muncă și care a fost

[1] **Nachlass** (în germ. „postume"): este vorba de publicarea postumă a lucrărilor din tinerețe ale lui K. Marx, cunoscute sub titlul **Manuscrise economico-filosofice din 1844** — n. trad.

[2] **Nazionaleconomie und Philosophie** (în germ. „Economie națională și filosofie"), titlul sub care au apărut postum **Manuscrisele economico-filosofice din 1844** — n. trad.

[3] **Verdinglichung** — în germană în text — „reificare", transformarea ființei în lucru, termen preluat de tînărul Marx din filosofia lui Hegel — n. trad.

împrumutată de la Ricardo, are un caracter înainte de toate moral: ea reprezintă o condamnare a exploatării. Exploatarea omului de către om, a unei clase de către o altă clasă constituie, pentru Marx, păcatul originar. Or, noțiunea de exploatare e o noțiune morală și nu una economică. Un partizan al regimului capitalist — în care existența exploatării muncitorului e indiscutabilă — ar putea întreba de ce exploatarea e un lucru rău, din moment ce ea poate contribui la dezvoltarea economică, la avîntul statelor și al civilizației. Astfel de argumente au fost adesea invocate de ideologii burghezi. În realitate, exploatarea reprezintă înainte de toate un rău moral și trebuie să fie condamnată din punct de vedere moral. Iar marxiștii, contrar teoriei lor extramorale, se ridică împotriva exploatatorilor cu o indignare pasionată. Insultele teribile la care recurge în mod constant propaganda comunistă au caracterul de judecăți morale și, în afara acestor judecăți morale, sînt lipsite de orice semnificație.

Aceasta nu este, totuși, decît o latură a marxismului, întoarsă spre libertatea omului și responsabilitatea morală. Mai există o latură, la fel de importantă: această latură e legată de determinismul economic. Capitalismul nu e condamnat numai din cauza răului moral al exploa-

tării pe care îl comportă, ci și pentru că economia capitalistă a încetat să fie productivă, împiedică orice dezvoltare nouă a forțelor de producție și e condamnată la distrugere în virtutea necesității istorice. Marxiștii cred ferm că mersul istoriei le va asigura victoria. Ei condamnă acele forme ale socialismului care nu vor să se sprijine pe necesitatea istorică. Ei au moștenit de la Hegel credința că în procesul istoric există un sens și că necesitatea istorică duce la împărăția mesianică.

E greu de spus care din aceste două elemente ale marxismului este mai puternic. Argumentația se dovedește a fi întotdeauna compozită. Trebuie aprofundată însăși filosofia marxismului, care contrazice materialismul în tot ce e esențial. Tot patosul pozitiv al lui Marx era legat de convingerea sa că omul — omul social — va stăpini lumea, lumea necesității, va organiza o societate nouă, va pune capăt anarhiei existente, în numele binelui oamenilor, în numele creșterii forței lor. Marxismul s-a arătat pesimist în privința trecutului și optimist în privința viitorului. Marx a fost fidel tezei idealiste a lui Fichte conform căreia subiectul este cel ce creează lumea. Dar, în timp ce la Fichte, subiectul creează lumea în teorie, în gîndire, la Marx, el trebuie să creeze, să transforme lumea

în realitate, s-o transfigureze în totalitatea ei. E complet eronat să interpretăm marxismul într-un spirit de obiectivism, așa cum le place adesea marxiștilor s-o facă, vrînd să sublinieze astfel că au istoria de partea lor. Filosofia marxistă trebuie definită ca o filosofie a **praxisului,** o filosofie a actului, a acțiunii. Dar ea e atașată de realitatea lumii materiale asupra căreia lucrează subiectul, omul; ea se ridică împotriva idealismului, pentru care victoria asupra necesității și asupra puterii lumii materiale nu intervine decît în gîndire. Materialismul lui Marx trebuie interpretat în relație cu atmosfera intelectuală a anilor '40 ai secolului trecut, ca o reacție împotriva idealismului abstract. Marx a vrut să introducă în viziunea filosofică despre lume omul concret și a crezut că poate face acest lucru afirmînd materialismul, deși materialismul este tocmai cea mai puțin concretă dintre filosofii. Dar atmosfera intelectuală în care s-a născut marxismul aparține trecutului și, fie chiar și numai din această cauză, concepția marxistă despre lume a îmbătrînit.

În teza sa asupra lui Democrit și Epicur, Marx se pronunță împotriva lui Democrit — care era partizan al materialismului mecanicist și vedea originea mișcării într-un șoc exterior — și în favoarea lui Epicur, care era indeterminist.

În primele teze asupra lui Feuerbach, el critică energic materialiștii din trecut pentru faptul că se situau într-o perspectivă care era a obiectului și a lucrurilor, nu a subiectului și a activității omului. Teza aceasta e departe de a fi materialistă și amintește mai degrabă de filosofia existențialistă. Marx scoate permanent în evidență activitatea omului, adică a subiectului, capacitatea sa de a transforma ceea ce se numește lumea obiectelor și de a o supune voinței sale. El denunță eroarea conștiinței care consideră omul ca fiind întru totul dependent de lumea obiectelor. În această privință, remarcabila sa teorie a fetișismului mărfurilor e foarte caracteristică. Conștiința iluzorie vede o realitate obiectivă, un lucru, acolo unde e vorba în realitate de munca omului și de raporturile umane. Capitalul nu e un lucru exterior omului, ci reprezintă raporturile dintre oameni în cadrul producției. Acționează aici nu numai un proces obiectiv, ci și un subiect activ. Nimic nu se face de la sine, spontan. Nu există necesitate fatală, nu există legi economice absolute: aceste legi au doar o importanță istorică trecătoare. Marxismul tinde să creeze o economie politică existențială; dar se dovedește inconsecvent și confundă două principii contradictorii.

Cea mai mare contradicție a marxismului rezidă, poate, în faptul că recunoaște teleologia, caracterul rațional al procesului istoric, recunoaște un sens al istoriei care trebuie să se realizeze în societatea viitoare. Această concepție a fost vizibil împrumutată de la Hegel, la care ea se justifică prin ideea că la baza istoriei se află un spirit universal, o rațiune. Dar ea nu poate fi nicidecum justificată printr-o interpretare materialistă a istoriei. De ce, datorită proceselor pe care le declanșează, materia trebuie să ducă la triumful sensului și nu la cel al nonsensului? Pe ce se întemeiază un astfel de optimism? O atare concepție nu-și află locul în marxism decît în măsura în care acesta din urmă consideră că materia e dotată cu o rațiune, cu un sens, cu libertate, cu activitate creatoare. Dar aceasta înseamnă că filosofia marxistă nu e un materialism și că a o numi materialism înseamnă, în mod evident, a forța terminologia. E vorba mai degrabă de hilozoism[1], decît de materialism; sau chiar dacă de un anumit fel de idealism. Expresia însăși de materialism dialectic, care constituie o contradicție în termeni, e folosită într-un scop de propagandă și nu de apli-

[1] **Hilozoism** (din grecescul „hule" cu sensul de „lemn; materie" și „zoe" – viață) – doctrină care conferă lumii, materiei, viață proprie, capacitate de gîndire și simțire – n. trad.

care filosofică. Nu poate exista dialectică a materiei, ci doar o dialectică a raţiunii, a spiritului, a conştiinţei. Materia în sine nu cunoaşte sensul; dialectica revelează acest sens pornind de la spirit. Filosofia sovietică a inventat chiar termenul de „autopropulsie" pentru a justifica ideea că mişcarea îşi are originea nu într-un şoc exterior, ci în libertatea internă proprie materiei. E rizibil să numim aceasta materialism.

Doar pe baza unei filosofii cît mai puţin materialiste sînt posibile apoteoza luptei, exaltarea voinţei revoluţionare. Totuşi, alături de aceasta, subzistă un element materialist care joacă în esenţă un rol negativ în lupta împotriva independenţei valorilor şi a principiilor spirituale. În orice caz, e vorba aici de monism, pentru care nu există decît o singură ordine de existenţă: împărăţia Cezarului, şi în această împărăţie a Cezarului se produce mişcarea dialectică. Dar în aceste condiţii se poate uşor ajunge la o absolutizare a formelor sociale.

Clasificarea marxistă a doctrinelor filosofice, dezvoltată mai ales de Engels, conform căreia există, pe de o parte idealismul care afirmă primatul conştiinţei asupra existenţei şi, pe de altă parte, materialismul care recunoaşte primatul existenţei asupra conştiinţei, e lipsită de orice temei, fiind tributară atmosferei filosofice

a anilor '40 din secolul trecut. E greu de înțeles de ce existența e, în mod necesar, existență materială. Conform unei astfel de clasificări, Sfîntul Toma d'Aquino ar trebui să fie recunoscut drept un materialist. Eu însumi ar trebui să fiu socotit în rîndul materialiștilor. Filosofia marxistă e nu numai contradictorie, dar și total depășită; se simt în ea efluvii de sectarism. Și aceasta în ciuda faptului că la Marx însuși găsim elemente pozitive și viabile, mai ales în domeniul economiei.

*

* *

Cauza extraordinarului dinamism și a eficacității marxism-comunismului se află în faptul că posedă toate trăsăturile unei religii. O teorie științifică sau o practică politică n-ar fi putut juca niciodată un astfel de rol.

În marxism se pot distinge următoarele trăsături religioase: un sistem dogmatic riguros, în ciuda supleței sale practice; distincția dintre ortodoxie și erezie; imuabilitatea filosofiei științei; caracterul sacralizat al scrierilor lui Marx, Engels, Lenin și Stalin, care pot fi interpretate, dar nu puse sub semnul îndoielii; împărțirea lumii în două părți: credincioși-fideli și necredincioși-infidoli; biserica comunistă organizată ie-

rarhic, cu directive venind de sus; conștiința transferată asupra organului suprem al partidului comunist: soborul; un totalitarism propriu doar religiilor; fanatismul credincioșilor; excomunicarea și executarea ereticilor; opoziția față de orice secularizare în sînul colectivității credincioșilor; recunoașterea unui păcat originar (exploatarea). Învățătura despre saltul de la domnia necesității la domnia libertății e tot de ordin religios. E așteptarea transfigurării lumii și a venirii împărăției lui Dumnezeu. Teoria marxistă depășită a **zusammenbruch**-ului[1], conform căreia situația muncitorilor nu face decît să se înrăutățească și întreaga economie se îndreaptă spre inevitabile catastrofe, ne duce cu gîndul la explozia apocaliptică a acestei lumi. Această teorie se constituie nu numai pornind de la observarea și analiza procesului economic real, ci și pe baza unei stări de spirit eschatologice, de așteptare a distrugerii lumii.

Există în marxism o contradicție fundamentală: împărăția libertății, spre care tind toate aspirațiile, va fi desăvîrșirea fatală a necesității. Se simte aici o influență puternică a hegelianismului. Marxismul concepe libertatea ca o ne-

[1] În germană, în text: **zusammenbruch** — prăbușire, catastrofă — n. trad.

cesitate de care omul e conștient. Aceasta este, de fapt, o negare a libertății, care e întotdeauna legată de un principiu spiritual, nedeterminat nici de natură, nici de societate. Marxismul ca religie reprezintă o formă secularizată a ideii de predestinare.

Împărțirea istoriei în două părți are și un caracter pseudo-religios. Ceea ce precede revoluția socialistă sau comunistă nu e decît o introducere la istorie; adevărata istorie nu începe decît după revoluție. La baza religiei marxiste se regăsește, secularizat, un milenarism inconștient. În afara acestuia, patosul marxismului e lipsit de orice semnificație. Marxiștii se supără violent atunci cînd doctrina marxistă e considerată drept o teologie; cu toate acestea, ei n-au reușit niciodată să respingă această viziune. Marxiștii sînt foarte legați de știință; ei au cultul științei. Ei cred că adevărata știință — care nu e știința burgheză — va rezolva toate problemele. Prin acest cult al științei, ei aparțin secolului al XIX-lea și nu secolului al XX-lea. Gîndirea marxistă e foarte puțin critică; e chiar ostilă criticii. Marxiștii își întorc fața de la critică, la fel cum o fac teologii tradiționaliști.

Contradicțiile marxismului se explică, în parte, prin faptul că marxismul nu e numai o luptă împotriva industriei capitaliste, ci și o vic-

timă a acestei industrii, o victimă a dominării vieții umane de către economie, așa cum se întîmplă în societățile secolelor XIX și XX. Ca urmare a acestui fapt, marxismul e pasiv în raport cu mediul social în care s-a născut; el nu s-a opus spiritualicește acestui mediu. De aceea, pentru marxism, omul nou, omul societății viitoare e creat de producția industrială. El e copilul necesității crude și nu al libertății. Dialectica răului capitalist trebuie să producă binele; tenebrele în sînul cărora omul e alienat și transformat în obiect, trebuie să dea naștere luminii. Se află aici o negare a omului interior, spiritual. E un antipersonalism împins la extrem, împotriva căruia umanismul comunist nu poate constitui o pavăză. Toate judecățile de valoare se modifică dacă există credința că totul e determinat de economie și de clasă sau, dimpotrivă, că e vorba de niște forțe spirituale, morale și intelectuale care acționează la rîndul lor.

In mare măsură, marxismul vrea să fie o demistificare; vrea să demaște iluziile conștiinței, care reflectă aservirea economică a omului și structura de clasă a societății. El denunță iluziile religioase, metafizice, morale, estetice etc. Din acest punct de vedere, întreaga

cultură spirituală a trecutului se reduce în fond la o iluzie a conștiinței, la o simplă reflectare a structurii economice a societății. Există aici o similitudine exterioară cu Freud și cu psihanaliza: explicarea omului exclusiv prin ceea ce se află jos, prin stările sale inferioare. Inferiorul creează superiorul, iar superiorul se dovedește a fi o iluzie. Marxismul e chiar înclinat să vadă peste tot nu numai iluzii, dar și minciuni. Singura realitate, singura viață autentică e lupta omului, a omului social, cu forțele elementare ale naturii și ale societății, adică economia. Tot restul nu trebuie să joace decît rolul de accesoriu al economiei, aceasta din urmă fiind considerată a fi scopul vieții. Știința și arta servesc edificării sociale.

Marx a fost un om de aleasă cultură, cultură întemeiată încă pe „iluziile" conștiinței. Dar la ultimii discipoli ai lui Marx, gradul de cultură scade. În Rusia sovietică unde, la drept vorbind, nu există cultură, ci doar o educație elementară a maselor și o civilizație tehnică, acest nivel cultural devine foarte scăzut. Distrugerea totală a „iluziilor" conștiinței presupuse a reflecta realitatea originară a economiei; aceasta nu poate să nu ducă la prăbușirea completă a culturii spirituale, din moment ce spiritul nu e

altceva decît o iluzie a materiei imperfect organizate.

Noţiunea cea mai puţin clară din doctrina marxistă este cea de „suprastructură". Nimeni n-a putut să explice cu destulă claritate ce se înţelege prin afirmaţia că ideologia şi cultura spirituală reprezintă o „suprastructură" a economiei şi a structurii de clasă a societăţii. E o afirmaţie la fel de neclară, de imprecisă ca teza materialistă generală conform căreia spiritului e un epifenomen al materiei. Materialismul nu şi-a putut exprima niciodată cu destulă claritate punctul de vedere în această privinţă şi a recurs la formule la fel de puţin întemeiate unele ca şi altele. Engels a sfîrşit chiar prin a recunoaşte că el şi Marx au exagerat importanţa economiei.

Nu e necesar să fii marxist pentru a afirma că economia şi situaţia de clasă a oamenilor influenţează ideologia, viaţa intelectuală, morală şi spirituală. Totul se înlănţuie. Nu mi-e deloc greu să recunosc existenţa unui catolicism, a unei ortodoxii, a unui protestantism burghez, a unei filosofii şi a unei morale burgheze. Dar nu trebuie trasă de aici concluzia că adevărul creaţiei spirituale se găseşte în economie şi că nu există valori spirituale independente de economie. Am precizat deja mai sus că economia

face parte din mijloacele și nu din scopurile vieții și că materialismul economic se întemeiază pe o confundare a condițiilor cu cauza primă și cu scopul. De altfel, economia însăși nu este materia. Noțiunea de „suprastructură" nu rezistă la critică. Nu s-a putut încă explica în ce mod realitatea materială se transformă într-o realitate de ordin intelectual și spiritual, în ce mod economia se poate transforma în cunoaștere sau în judecată morală.

Se poate spune că marxismul ca fenomen de ordin intelectual e legat de economia capitalistă a secolului al XIX-lea și nu s-ar fi putut naște fără ea. El a reprezentat o reacție împotriva economiei capitaliste. Dar între procesul de producție capitalist și exploatarea proletariatului pe care o generează, pe de o parte, și gîndirea lui Marx, pe de altă parte, există o prăpastie, un salt deasupra unui abis. Marxiștilor le place să repete cu insistență că existența determină conștiința. Ei cred că asta înseamnă materialism, în timp ce aceeași afirmație poate fi reluată, într-un mod și mai consecvent, de spiritualiștii extremiști. Rămîn la un punct de vedere întru totul depășit, identificînd viața psihică și spirituală cu conștiința. Și, mai ales, n-au încercat niciodată să explice cum se poate transforma existența materială în conștiință, în reflecție.

Gîndirea filosofică se confruntă de mii de ani cu această problemă, iar reprezentanții săi cei mai importanți nu s-au pronunțat în favoarea materialismului. Acesta nu a fost apărat decît de gînditori de o importanță secundară și de calitate mediocră. Dogma existenței materiale, dogmă care semnifică moartea conștiinței, nu poate fi decît o chestiune de credință, nu de cunoaștere. Subiectul primează asupra societății; dar conștiința subiectului presupune idei prime, precreate de Dumnezeu, idei care se află nu în fața subiectului, ci în spatele lui, în profunzimi. Li se poate totuși face marxiștilor o concesie. Dacă afirmarea existenței unui adevăr și a unui bine cu caracter de clasă este o absurditate, se poate admite existența unui nonadevăr, a unei minciuni de clasă. Marxiștii au dreptate atunci cînd critică economia de clasă și capitalismul, atunci cînd denunță caracterul mincinos al conștiinței de clasă. Dar Marx a atribuit o valoare universală unor fapte pe care le-a observat în sînul societăților de clasă capitaliste din secolul al XIX-lea, din Anglia. Aceasta a fost marea sa eroare, care a condus marxismul la niște contradicții insurmontabile.

Există înainte de toate în marxism un punct fundamental rămas obscur, ca urmare a unei contradicții logice. Ce este, așadar, teoria mar-

xistă însăşi? Este ea, asemenea tuturor teoriilor şi tuturor ideologiilor, o reflectare a realităţii economice a epocii sale şi a luptei de clasă care face parte din ea, adică o „suprastructură" căreia i se aplică interpretarea marxistă obişnuită? Sau este adevărul imuabil în sfîrşit revelat? În acest al doilea caz, ne aflăm în faţa unui adevărat miracol: în mijlocul secolului al XIX-lea s-ar fi revelat pentru prima dată un adevăr autentic referitor la procesul istoric, un adevăr care să nu fi fost doar o „suprastructură" şi o reflectare a economiei.

Nici unul din aceste răspunsuri nu e prea comod pentru marxism. Primul răspuns face din marxism o teorie provizorie şi relativă, utilă luptei de clasă, dar neputînd pretinde să fie adevărată; ea situează marxismul la acelaşi nivel cu toate celelalte teorii şi ideologii. Al doilea răspuns, adică recunoaşterea în marxism a unei revelaţii a adevărului imuabil, contrazice teoria marxistă însăşi, care nu admite posibilitatea descoperirii unui astfel de adevăr. Marxiştii vor răspunde, fără îndoială, printr-o justificare dialectică a relativismului. Ei vor declara că teoria marxistă e un adevăr relativ, ca toate adevărurile, şi în acelaşi timp un adevăr extrem de util pentru lupta socială. Dar, pe lîngă slăbiciunea sa logică, un astfel de răspuns n-ar ex-

plica și n-ar justifica în nici un fel importanța excepțională atribuită marxismului, considerat a fi deosebit de toate celelalte adevăruri relative.

E absolut evident că rolul excepțional al marxismului se explică prin credință și că marxismul nu poate nicidecum pretinde să aibă o valoare științifică. Marxism-comunismul e o sectă religioasă, pentru care esențială nu este bunăstarea muncitorilor, ci confesiunea adevăratei credințe. Există o concordanță frapantă între materialism și realismul logic al conceptelor, care atribuie realitate generalului: de exemplu clasa ar fi mai reală decît omul concret, ideea de proletariat ar fi mai importantă decît proletariatul însuși. În mod naiv și fără nici un spirit critic, marxiștii iau obiectivarea realităților prime drept înseși aceste realități prime. O naivitate deosebită caracterizează și singura lucrare filosofică a lui Lenin scrisă în scop polemic. După Lenin, cunoașterea reflectă realitățile obiective. El acceptă în mod naiv ipoteza realistă care putea fi avansată înaintea elaborării criticii filosofice. Punctul de vedere al lui Lenin, care merge pînă la a afirma un adevăr absolut, diferă în mod foarte dezavantajos de punctul de vedere al lui Engels, care vede criteriul adevărului în practică, adică aderă la o

filosofie a acțiunii. La Lenin nu găsim nici măcar ideea că adevărul se revelează îndeosebi proletariatului. Această idee poate fi găsită mai degrabă la A. Bogdanov[1], care s-a străduit să elaboreze o filosofie pur socială. Lenin e un realist naiv; aceasta e părerea pe care și-o face despre materialism. Acest aspect se află în contradicție formală cu celelalte aspecte ale marxismului. Marxismul nu posedă o adevărată gnoseologie. Credința primează asupra cunoașterii.

Există însă în marxism o contradicție morală, nu mai puțin profundă decît contradicția logică. Marxismul ține mult la caracterul amoral sau extramoral al doctrinei sale. Marx detestă socialismul etic; el consideră justificarea morală a socialismului ca fiind reacționară. Cu toate acestea, marxiștii formulează fără încetare judecăți și mai ales condamnări de ordin moral. Toate condamnările burgheziei, ale capitaliștilor

[1] Alexandr Alexandrovici (Malinovski, zis) BOGDANOV (1873–1928), medic, filosof, economist, publicist rus. Principalele lucrări: **Elemente fundamentale ale unei concepții istorice asupra naturii** (1899), **Monismul empiric** (1904–1906), **Tectologia** (1913–1915). Adept al unui revizionism radical al marxismului, A. Bogdanov a fost respins de Lenin și de filosofia marxistă dogmatică. Prin ultima sa mare lucrare, A. Bogdanov dezvoltată o filosofie a acțiunii conștiente, ca „știință a muncii constructive" – n. trad.

și ale tuturor celor numiți social-trădători – ceea ce reprezintă o parte foarte importantă a umanității – au un caracter moralist. Condamnarea exploatatorilor aparține categoriilor morale și nu are nici un sens în afara lor. Însăși distincția stabilită între burghezie și proletariat are un caracter axiologic. E vorba de o distincție între bine și rău, între lumină și tenebre, de o împărțire aproape maniheistă a lumii în două părți: împărăția luminii și împărăția întunericului. Prezența, în marxismul revoluționar, a unui element puternic de judecată morală și de condamnare morală e incontestabilă. Se poate spune că această condamnare morală are drept obiect lumea întreagă, cu excepția oamenilor care sînt fideli credințelor marxist-comuniste.

Părerea foarte răspîndită conform căreia marxist-comuniștii ar nega morala, e complet eronată. Ar fi mai corect să spunem că ei au o morală diferită. Iar din punctul de vedere al acestei morale diferite, trebuie chiar să recunoaștem că ei se arată foarte rigoriști. Morala marxistă e dualistă și acest lucru trebuie bine înțeles. Într-adevăr, marxismul e tentat să nege ceea ce se numește morala universală, valabilă pentru întreaga umanitate; el neagă unitatea morală a umanității. Această atitudine decurge din punctul de vedere de clasă. Morala

marxistă nu e nici morala creştină, nici morala umanistă în sensul vechi al termenului. Marxismul vede în morala universală un vicleşug al claselor dominate, care caută să slăbească lupta claselor revoluţionare invocînd nişte norme morale absolute. Marxismul revoluţionar (nu mă refer la marxismul social-democrat, evoluţionist şi reformist) e convins că trăieşte într-o lume inacceptabilă, guvernată de principiul răului, iar faţă de această lume a răului toate mijloacele de luptă îi par a fi licite. Nu trebuie să ne purtăm cu mănuşi cînd e vorba de diavol şi de împărăţia lui; trebuie să distrugem diavolul. Marxiştii revoluţionari nu consideră că totul e permis: ei consideră că totul e permis numai faţă de un duşman care reprezintă domnia diavolului, a exploatării, a nedreptăţii, a întunericului şi a reacţiunii. În ceea ce priveşte propria împărăţie a luminii, a dreptăţii, a progresului, ei aduc în prim plan vechea morală a datoriei şi a sacrificiului. În Rusia sovietică se constată întărirea moralismului precum şi o tendinţă de a implanta virtutea prin forţă, paralel cu folosirea unor mijloace contrare moralei creştine şi umaniste. Conştiinţa morală marxistă e sfîşiată de contradicţia între atitudinea sa faţă de trecut şi prezent, pe de o parte, faţă de viitor, pe de alta. Nu există încă umanitate unică: există

clase de exploatatori și de exploatați, cu drepturile și cu interesele lor. În consecință, nu poate exista nici morală unică. Dar în viitor, după revoluția socială, cînd clasele vor fi dispărut, va exista o umanitate unică și o morală unică, valabilă pentru ansamblul acestei umanități. Problema nu constă în faptul că marxiștii neagă existența unei morale universale; în fond, ei o amînă pentru viitor. Judecă trecutul și prezentul tocmai din punctul de vedere al acestei morale unice și universale; le judecă pe plan moral.

Contradicția morală constă în faptul că Marx a condamnat ordinea capitalistă din punctul de vedere al moralei universale, al moralei valabile pentru întreaga umanitate. A condamnat-o din cauza caracterului său inuman, pentru că transforma omul în lucru. Altfel spus, Marx s-a sprijinit în cazul de față pe însăși morala universală, căreia e înclinat să-i nege existența. Lumina moralei universale viitoare ghidează judecata asupra prezentului. Marxismul e la fel de incapabil să se situeze dincolo de principiul universal moral, pe cît e de incapabil să se situeze dincolo de principiul universal logic.

Dualismul moralei marxiste se exprimă cu cea mai mare forță în dualismul umanismului marxist. Izvoarele marxismului poartă amprenta umanismului, un umanism pe care îl caută Rusia

sovietică, unde marxismul e pe cale de realizare. Dar omul e sufocat, în numele omului, iar posibilitățile sale vitale se restrîng. Procesul de umanizare a vieții, mai ales în domeniul organizării sociale, e însoțit de anumite procese de dezumanizare. Aceasta se datorează faptului că prezentul e considerat doar ca un mijloc pentru crearea viitorului. Valoarea proprie vieții umane în prezent e negată.

Limitarea conștiinței marxiste se explică printr-o concentrare fără precedent asupra luptei împotriva răului social. Omul îmbrățișează cu greu întreaga plenitudine și varietate a formelor vieții; el are mereu tendința de a respinge o mare parte din ele. Ateismul lui Marx, care pare a fi mai puțin contestabil decît materialismul său, reprezenta eliminarea anumitor aspecte extrem de importante ale omului ca ființă spirituală. Marx îl urma pe Feuerbach, dar a formulat un argument nou împotriva credințelor religioase. A văzut în ele produsul proastei organizări sociale, al dependenței omului față de forțele elementare ale naturii și societății. A calificat religia drept opium pentru popor, deoarece a considerat-o ca pe unul din principalele obstacole în calea luptei pentru o ordine socială mai bună. Greșeala se datorează falselor repre-

zentări ale lui Dumnezeu, care depreciază valoarea omului.

Distrugerea iluziilor conștiinței, la care aspiră marxismul, trebuie să atragă după sine nu numai o scădere a nivelului culturii spirituale dar și, în extremis, dispariția completă a acestei culturi devenite inutilă. Marea cultură spirituală a trecutului, marile elanuri creatoare, marile genii creatoare vor fi recunoscute drept produsul unei exploatări în profitul unei pături cultivate de privilegiați, a căror existență se bazează pe nedreptate. Asemeni eroului lui Dostoievski, se va spune, se spune deja: „Vom sufoca orice geniu încă din față"[1]. Cele mai mari elanuri ale creației spirituale au fost legate de recunoașterea existenței unei alte lumi, independent de forma acestei recunoașteri. Ataşamentul exclusiv față de lumea de aici, de pe pămînt, face viața plată. Cei ce se închid în cercul imanent al acestei lumi consolidează finitul, își închid orice ieșire spre infinit. Or, actul creator al spiritului uman reprezintă un elan spre infinit, spre transcendent care, paradoxal, trebuie să fie recunoscut ca imanent. Transcendentul și transcendența

[1] Citat din romanul lui F. Dostoievski **Demonii**; personajul la care face aluzie N. Berdiaev este Piotr Stepanovici Verhovenski. Vezi Dostoievski, **Opere** în 11 volume, vol. 7, Ed. Univers, București, 1970, p. 438 — n. trad.

îmi sînt imanente. În conștiința mea finită și limitată, există o aspirație către infinit și ilimitat. Recunoscînd exclusiv împărăția Cezarului, omul se închide în finit. Împinsă la extrem, această atitudine duce la negarea activității creatoare a omului. În marxism există pericolul de a se exalta doar creația economică și tehnică, totul urmînd să slujească edificării sociale.

Marxismul are dreptate cînd afirmă că omul poate transforma și supune lumea. Dar, pe de altă parte, marxismul propune supunerea față de necesitatea istorică și chiar divinizarea acesteia. De neînțeles în marxism sînt tocmai acest optimism nelimitat față de necesitatea istorică, această credință nelimitată în binefacerile procesului istoric și în sensul care îi este inerent acestuia din urmă. Ele sînt de înțeles la Hegel, unde rațiunea universală sau spiritul universal acționează determinînd sensul devenirii. Dar cum ar putea un astfel de miracol să fie înfăptuit de materie și de procesul material? Chiar și optimismul istoric al lui Hegel e inacceptabil și nu se justifică în calitatea sa de formă extremă a determinismului universal negînd acțiunea libertății umane în istorie. Această concepție e și mai puțin acceptabilă în marxism, unde ea contrazice credința marxistă în posibilitatea omului de a transforma lumea. Opti-

mismul istoric marxist e o formă secularizată de credință mesianică. Așa e întotdeauna credința în progresul necesar. Adevărul se află dincolo de optimism și de pesimism. Procesul istoric e mai tragic; el e compus din acțiunea mai multor principii. Credința optimistă marxistă în binefacerile procesului istoric e o formă secularizată a credinței în Providență. Dar vechea credință în Providență cere și ea o revizuire: această credință era legată de optimism și de o concepție lipsită de orice element tragic asupra acestei lumi fenomenale, supuse unor raporturi necesare de cauzalitate.

Există în marxism o parte de adevăr, mai ales de adevăr al criticii, și trebuie să recunoaștem acest lucru. Trebuie să recunoaștem necesitatea unei revoluții sociale în lume. Putem doar să dorim ca revoluția aceasta să fie mai puțin violentă și mai puțin crudă. Dar marxismul pune în pericol împărăția Spiritului chiar dacă, de-a lungul istoriei, acesta din urmă a mai cunoscut pericolul sub diferite forme. Din punct de vedere intelectual, marxismul nu are nici un fel de caracter creator. Gîndirea marxistă e foarte săracă. Marxism-comunismul neagă pluralitatea formelor și creează un cenușiu plicticos. Gîndirea marxistă e departe de a se menține la nivelul lui Marx însuși. Dar

aceasta nu o împiedică să joace un rol extrem de activ; mai degrabă o ajută. Această forță a marxismului se datorează în parte slăbiciunii creștinilor, absenței unei expresii a împărăției Spiritului, care lasă întîietatea deplină împărăției Cezarului.

CAPITOLUL IX

# UNITATEA SPECIEI UMANE ŞI NAŢIONALISMUL

În ce măsură există o unitate a speciei umane? Această unitate e mult mai puțin evidentă decît unitatea națională. Unitatea națională se afirmă îndeosebi în timpul războaielor. Din punct de vedere filosofic, e vorba aici de problema complexă a realităților care nu pot avea statut de persoană. Umanitatea unită nu e o entitate, o persoană de un grad ierarhic superior; ea nu posedă un centru existențial, e incapabilă, în realitatea sa suprapersonală, de

suferință sau de bucurie. Cu toate acestea, umanitatea unită nu e doar o abstracțiune a gîndirii; ea posedă un anumit grad de realitate în viața umană; ea reprezintă o calitate superioară a omului, umanul îmbrățișînd universalul. Calitatea naționalității depinde de umanitatea care se revelează în ea. În istoria vieții umane există două tendințe: tendința spre universalism și tendința spre individualizare. Naționalitatea reprezintă un grad de individualizare în viața societății; naționalitatea e o formă istorică complexă. Ea e determinată nu numai de sînge — rasa este de resortul zoologiei; ea este o materie preistorică — dar și de limbă, nu numai de țară, dar și de un destin istoric comun. Naționalitatea e o calitate individuală a omului, individuală în raport cu umanitatea, precum și în raport cu omul. Afirmarea naționalității poate lua forma naționalismului, adică a închiderii în sine, a exclusivității, a ostilității față de celelalte naționalități. E vorba de o boală a naționalității, care se manifestă mai ales în epoca noastră. S-a încercat să se opună naționalismului internaționalismul. Dar acesta este o altă boală. El reprezintă sărăcia abstracțiunii. Nu e unitatea concretă a umanității îmbrățișînd toate gradele individualităților naționale, ci o unitate abstractă negînd individualitățile naționale.

Internaționalismul a fost o eroare evidentă a marxismului care gravitează în sînul abstracțiunilor și, ca atare, a fost respins de viața însăși. Naționalismului trebuie să i se opună universalismul, care nu neagă în nici un fel individualizările naționale, ci le integrează într-o unitate concretă. Universalismul e afirmarea bogăției ce există în viața națională. Toate popoarele mari, care au avut ideea lor proprie și vocația lor în lume, au dobîndit o importanță universală prin realizările cele mai înalte ale culturii lor. Dante, Lev Tolstoi, Shakespeare sau Goethe sînt naționali și universali în același timp.

Tentațiile, căderile și deformările sînt inerente într-o foarte mare măsură vieții națiunilor, precum și vieții individuale a oamenilor. Una din aceste tentații și din aceste căderi e imperialismul. Națiunile mari, unite în sînul marilor state, sînt atinse de boala voinței de putere. În morfogeneza marilor state naționale se află angajată o voință imperialistă. Această voință de putere, această voință imperialistă tinde, în ultimă analiză, spre formarea imperiilor mondiale. Așa au fost imperiile Orientului antic, Imperiul Roman, Imperiul lui Carol cel Mare, Imperiul bizantin și, în pretențiile sale, Imperiul rus; așa a fost, de asemenea, proiectul lui Napoleon. Îm-

păratul se deosebește de țari și de regi prin aceea că el e împărat la modul universal, iar imperiul e conceput ca un imperiu universal. În aceasta a constat pretenția inconsistentă și absurdă a pangermanismului. Dar imperialismul e expresia deformată a aspirației spre unificarea lumii, spre afirmarea unității speței umane. Dostoievski resimțea intens această aspirație spre unirea universală și vedea tentațiile ce decurg din ea. Naționalismul popoarelor mici este o manifestare a spiritului de izolare și de îngîmfare. Naționalismul popoarelor mari e expansiunea imperialistă.

Există o dialectică fatală în naționalismul popoarelor mari. Valoarea proprie a unei națiuni se exprimă înainte de toate în cultura sa și nu în stat. Statul, de care se leagă naționalismul, e elementul cel mai puțin original și cel mai puțin individual. Toate statele se aseamănă mult în ceea ce privește organizarea armatei, a poliției, a finanțelor, a politicii externe. Naționalismul etatist apare aproape întotdeauna ca fiind non-național. S-a văzut acest lucru în cazul fascismului. Or, naționalismul e indisolubil legat de stat și-i acordă acestuia din urmă o valoare mult mai mare, adesea lipsită de orice proprietate națională individuală, decît culturii auten-

tic naționale. Literatura și muzica unui popor sînt mult mai individualizate și originale decît armatele și poliția, care se bazează pe tehnica internațională. Trebuie să conchidem că naționalitatea este o valoare pozitivă menită să îmbogățească viața umanității care, în absența acestei valori, ar reprezenta o abstracțiune. Naționalismul, dimpotrivă, e o dorință nefastă, egoistă de a se impune, însoțită de dispreț sau chiar de ură față de celelalte popoare. Naționalismul generează șovinismul și xenofobia, și trebuie deosebit foarte clar de patriotism. Lucrul cel mai cumplit este faptul că naționalismul reprezintă una din sursele războiului.

Viața emoțională legată de naționalism e foarte încurcată și complexă. Aici se operează o obiectivare a emoțiilor și a pasiunilor umane. Apariția a ceea ce se numește realitățile colective, suprapersonale, se explică în mare parte prin această obiectivare, prin proiectarea în afară a unor emoții puternice, prin exteriorizarea lor. Astfel se nasc atît naționalismul, cît și patriotismul care joacă, contrar convingerii lui Marx, un rol imens în istorie. În patriotism, viața emoțională e mai spontană, mai firească; pa-

triotismul reprezintă, înainte de toate, o expresie a dragostei oamenilor pentru patria lor, pămîntul lor, poporul lor. Patriotismul e, incontestabil, o valoare emoțională care nu pretinde raționalizare. Absența totală de patriotism e un fenomen anormal, un defect. Naționalismul e mai puțin firesc; el implică deja o anumită raționalizare a vieții emoționale. Naționalismul e legat indisolubil de stat și, prin aceasta, constituie o cauză a războaielor. El e legat mai mult de ura față de ceea ce e străin decît de dragostea față de ceea ce e propriu naționalității respective. Pasiunile naționaliste care sfîșie lumea nu sînt niște pasiuni spontane, prime, ele se contopesc cu interesele statului și sînt adesea rezultatul unei propagande. Așa-numitele interese naționale nu reprezintă interese direct egoiste: e vorba deja de produsul unei exteriorizări și obiectivări de interese și de pasiuni egoiste, transpuse asupra unor realități colective. Același lucru se petrece cu interesele de clasă, care se pot chiar afla în opoziție cu interesele personale, egoiste. Omul devine foarte ușor robul și victima unor astfel de realități colective, reprezentînd produsul stărilor sale emoționale care sînt adesea egoiste la extrem. Omul apără adesea interesele respective nu în mod egoist, ci în-

tr-un mod dezinteresat. Iar în acțiunea sa dezinteresată, el se poate dovedi a fi mai rău chiar decît în acțiunea egoistă. Acest lucru se constată mai ales în cazul declanșării războaielor. Naționalismul joacă un rol foarte mare în declanșarea războaielor; el creează o atmosferă de război. Or, în timpul războaielor provocate de pasiunile și interesele naționale, legate sau nu de căutarea unui profit, naționalitatea poate fi umilită și distrusă.

Declanșarea războaielor, care presupune întotdeauna o atmosferă de nebunie, e un fenomen deosebit de interesant. Regimul capitalist posedă proprietatea de a provoca războaie. O mînă de capitaliști poate dori războiul pentru a obține piețe de desfacere, petrol etc. Dar această mînă de capitaliști riscă nu numai să fie strivită economic, ci și anihilată fizic, atît prin războiul însuși, cît și prin revoluția care poate izbucni cu ușurință după război. Nu curajul personal inspiră războaiele duse în numele unor interese egoiste. Și totuși nebunia pasiunilor, nebunia intereselor înseși poate împinge la război. Războiul este întotdeauna produsul **fatum**-ului și nu al libertății.

În trecut, războiul putea fi doar un rău relativ, iar dacă războiul de agresiune nu poate

fi niciodată admis, războiul de apărare sau de eliberare e justificat. Dar poate veni o vreme cînd războiul devine un rău absolut, o nebunie rea. Așa se întîmplă în epoca noastră, determinată în toate domeniile de două războaie mondiale și de trecerea la un al treilea. De aceea trebuie luptat împotriva naționalismului și capitalismului decadent. Trebuie afirmat prin toate mijloacele posibile federalismul, trebuie unită umanitatea dincolo de frontierele statelor, devenite forțe în sine care sug sîngele popoarelor. Războaiele au dus la o creștere nemaivăzută a puterii și a rolului statului. Socialismul a devenit etatist într-un chip monstruos. Aceasta e boala epocii. Sfera statului, sfera războiului devin în întregime autonome, refuzînd să se supună vreunor principii morale și spirituale. Statul național și războiul acționează de acum înainte în mod automat: războaiele sînt declarate nu de oameni, de popoare, ci de forța de război care acționează autonom. Și e lucru de mirare că suferințele incomensurabile ale popoarelor sfîșiate nu provoacă o grevă generală împotriva războiului. Dar acest lucru nu face decît să arate în ce măsură soarta popoarelor e determinată în anumite momente de nebunie și fanatism. Din mijloc și funcție, statul se trans-

formă în scop şi în realitate imaginară. Nu există nimic mai dăunător decît ideea de suveranitate a statelor naţionale, de care popoarele sînt legate în ciuda riscului de anihilare ce le ameninţă din partea ei. Federaţia popoarelor presupune negarea ideii de suveranitate a statelor naţionale. Se poate propune înlocuirea cuvîntului naţiune prin cuvîntul popor. Trebuie adăugat că dacă naţionalismul e un fenomen negativ, rasismul e o minciună absolută. Doar rasismul poporului evreu avea un sens, un fundament religios; dar şi acest rasism poate lua forme negative. Cît despre mitul rasist, aşa cum a fost el elaborat de ideologia germană, e produsul unei voinţe nefaste de putere şi de hegemonie. El e de o sută de ori mai rău decît naţionalismul.

E de mirare că nenorociri atît de mari pentru oameni şi pentru popoare sînt provocate de o falsă obiectivare, de alienarea naturii umane în folosul pseudorealităţilor colective exterioare. Omul trăieşte dintr-o conştiinţă colectivă, din mituri create de el şi devenite realităţi foarte puternice care îi guvernează viaţa. Psihopatia socială e mult mai puternică decît psihologia socială. Formarea realităţilor fictive joacă un rol imens în viaţa istorică. Abstracţiunea unei gîn-

diri bolnave dă naștere unui mit, iar acesta devine o realitate care inversează devenirea istoriei. Așa se explică de ce problema forțelor reale acționînd în istorie e atît de complexă. Realismul marxist are de-a face, de asemenea, cu gînduri abstracte care s-au transformat în mituri.

Lumea se împarte nu numai în naționalități, ci și în formații mai mari: lumea latină, lumea anglo-saxonă, germanică, slavă. Aceste expresii sînt folosite în mod constant, deși sensul lor nu e prea clar. În orice caz, nu se poate vorbi de rase în sensul științific al termenului. E vorba de istoria lumii. Științifică e doar diviziunea cea mai importantă: diviziunea în Orient și Occident. Se vorbește chiar de un front oriental și de un front occidental. Cultura umanistă a Occidentului, plină de îngîmfare, înclină să considere tipul său de cultură ca fiind universal și singurul valabil; ea nu recunoaște existența unor tipuri de cultură diferite și nu caută un aport suplimentar în celelalte lumi. Aceeași îngîmfare și aceeași închidere în sine pot fi constatate în ceea ce privește atît ansamblul Europei occidentale cît și cele mai mici naționalități.

Împărțirea lumii în Orient și Occident are o valoare istorică universală. De această împărțire e legată mai ales problema realizării unității întregii spețe umane. În conștiința creștină medievală exista ideea unei unități universale; dar Evul Mediu n-a făurit nici un plan de unire a Occidentului cu Orientul. Orientul (nu mă refer în cazul de față la Orientul rus) a fost mult timp exclus din dinamismul istoriei. Singura dinamică era istoria popoarelor atinse de creștinism. Dar cele două războaie mondiale au modificat cursul istoriei. Asistăm la introducerea activă a Orientului în istoria universală. Occidentul european pierde monopolul culturii. Lumea umană se dezagregă și, în același timp, intrăm într-o epocă de universalism. Orientul și Occidentul trebuie, mai devreme sau mai tîrziu, să se unească. Dar acest proces are loc prin discordii, prin diviziuni care par mai profunde decît în trecut.

Naționalismul nu conține în sine ideea universalității. Dar universalismul conține întotdeauna un element mesianic. Mesianismul poporului evreu a fost prototipul mesianismului cu semnificație universală. Universalismul e inerent de asemenea mesianismului rus, care se deosebește profund de naționalism. Ideea mesianică

de Moscova – cea de a Treia Romă[1] a servit drept bază ideologiei unui stat enorm şi puternic. Voinţa de putere a deformat ideea mesianică. Nici Rusia moscovită, nici Rusia imperială n-au realizat cea de-a Treia Romă. În punctul de plecare al Rusiei sovietice se afla, de asemenea, o idee mesianică; dar şi ea a fost deformată de voinţa de putere. Împărăţia Cezarului s-a substituit mereu împărăţiei Spiritului. Din această cauză, mesianismul a fost transferat asupra împărăţiei Cezarului, deşi ar fi trebuit să se întoarcă spre împărăţia Spiritului, spre împărăţia lui Dumnezeu.

Se pune următoarea întrebare: în ce sens şi în ce măsură poate exista un mesianism creştin, un mesianism de după venirea lui Hristos? Mesia? Creştinii conservatori, întorşi exclusiv spre trecut, refuză să admită posibilitatea existenţei unui mesianism creştin, după cum resping şi întreaga latură profetică a creştinismului. Or, există în creştinism o aşteptare mesianică a ce-

[1] „Moscova – cea de a Treia Romă" – doctrină (formulată de starețul Filofei în 1510–1511) conform căreia istoria e predeterminată de Providență, care a prevăzut un ciclu de „împărății": „vechea" Romă (Imperiul Roman), „noua" Romă (Imperiul bizantin) și ultimul imperiu – cel al Moscovei, fiecare cu o existență de cîte un mileniu. Doctrina va fi reluată de ideologia panslovismului (mișcarea „slavofilă") la mijlocul sec. al XIX-lea pentru a „justifica" imperialismul rusesc – n. trad.

lei de a doua veniri a lui Hristos în putere și glorie; există o căutare mesianică a Împărăției lui Dumnezeu, precum în ceruri așa și pe pămînt, există posibilitatea așteptării unei noi epoci, cea a Sfîntului Duh. Manifestarea și întruparea Bisericii universale reprezintă o așteptare mesianică. În aceasta rezidă sensul mișcării ecumenice pentru apropierea între Biserici și între creștini. Biserica universală, care nu cunoaște diviziunea în Orient și Occident, reprezintă baza universală a unității speței umane. Și, în același timp, umanitatea se dezagregă din ce în ce mai mult, spiritele răului, demonii se află în libertate, haosul se deschide în fața noastră, haos care duce nu la libertate, ci la tiranie.

Una din marile sarcini care se impun constă în a învinge tendințele naționaliste. Calea de urmat trece prin federația popoarelor, prin negarea suveranității statelor naționale. Dar aceasta presupune o transformare spirituală și socială a societăților umane. Soluțiile politice și sociale, ele singure, sînt neputincioase. Revoluția spirituală, care trebuie să se înfăptuiască și care se înfăptuiește deja în lume, merge mai departe și mai profund decît revoluțiile sociale.

## CAPITOLUL X

# DESPRE OMUL ETERN ŞI OMUL NOU

Problema cea mai importantă pentru noi este problema omului. Totul porneşte de la om şi se întoarce la om. Se vorbeşte azi de apariţia unui om nou. Se caută un om nou. Dar acest lucru nu e deloc nou: de multe ori s-a făcut la fel. Omul e angajat, fără îndoială, într-un proces de evoluţie sau de regresie; el nu e imobil. Se poate vorbi despre un nou om tehnic, despre un om fascist, despre un om sovletic sau comunist. La fel se vorbea pe vremuri despre un om catolic sau protestant, despre un om al Renaşterii sau despre un om romantic. Tipul uman poate

fi numit în multe feluri; cu toate acestea, omul se schimbă mai puțin decît o lasă să se creadă înfățișarea și gesturile sale. Adesea nu și-a schimbat decît îmbrăcămintea, purtînd în decursul unei perioade a vieții haina revoluționarului și în decursul unei alte perioade pe cea a reacționarului; el poate fi un clasic sau, dimpotrivă, un romantic, fără a fi în adîncul sufletului său nici unul, nici celălalt.

Ideea de om nou, de nou Adam, de nouă naștere este o idee creștină; ea e străină lumii antice. Lumea precreștină nu o cunoștea decît sub formă de proiecție în exterior, la suprafață. A fost o vreme cînd apariția posibilității de conștiință a păcatului și de pocăință a reprezentat în mod real apariția unui om nou. Astăzi capacitatea de a se pocăi a dispărut. Modificarea situației sociale — bogatul devine sărac sau săracul devine bogat — nu poate provoca, ea singură, o schimbare interioară a omului. Omul poate deveni mai bun sau mai rău în limitele tipului său; dar aceasta nu înseamnă crearea unui om nou. Trebuie spus că revoluțiile politice, chiar cele mai radicale, transformă relativ puțin oamenii. Se face o mare diferență între omul burghez și omul comunist. Dar comunistul triumfător, care a pus mîna pe putere, poate fi, în interiorul său, în spirit, burghez pînă în mă-

duva oaselor. Burghezismul spiritual este adesea propriu atît socialiștilor cît și comuniștilor. El e propriu tuturor celor care vor să se instaleze prea comod pe pămînt, tuturor celor pentru care infinitul fiind închis, se stabilesc solid în finit. Doar o nouă naștere, nașterea unui om spiritual, aflat pînă acum într-o stare de somnolență și de sufocare, reprezintă în mod real apariția unui om nou. Transformarea, dezvoltarea, apariția unui om nou sînt posibile ca o victorie asupra omului de tip vechi.

Dar misterul existenței umane rezidă în faptul că dezvoltarea presupune subiectul dezvoltării. Nu există dezvoltare fără ceva și fără cineva care să se dezvolte. Eroarea teoriei evoluționiste din secolul al XIX-lea consta în a deduce subiectul evoluției din evoluția însăși. Din această cauză, teoria respectivă rămînea la suprafață: se vorbea despre modul în care se înfăptuiește evoluția. Există o legătură între diferitele faze ale dezvoltării. Omul se poate dezvolta considerabil; dar **el și numai el este cel ce s-a dezvoltat**. Dacă în urma **dezvoltării ar apărea** un **subiect** în întregime nou, o **persoană în întregime** nouă, n-ar exista dezvoltare. **Persoana presupune** sinteza schimbării și a imuabilității. Atunci cînd într-o persoană apare nu numai o schimbare, dar și o trădare față de ea însăși, această persoană

se dezagregă și, în cele din urmă, nu există mișcare. Omul nou, noul în om, implică o continuare a existenței omului cu calitatea sa de om. Nici o transformare, nici o perfecționare a maimuței nu pot face din aceasta un om. Ideea nietzscheeană de supraom este o aspirație spre înălțime, o trădare față de om în umanitatea sa. E vorba aici de apariția unei noi rase, a unei noi specii — divină, demoniacă sau bestială — dar nu de un om nou. Omul nou e legat de omul etern, de eternul din om.

În spatele omului nou se află ascuns nu numai omul etern, Adam Kadmon[1], ci și omul vechi, vechiul Adam. Totul se află în stratul subconștient, în adîncul omului: acolo se află omul primitiv, încă nu pe deplin dominat, se află lumea animală, după cum se află întreaga istorie. Conștiința joacă un dublu rol: ea lărgește și restrînge, limitează. Puterea trecutului asupra omului subzistă în revoluțiile cele mai radicale. Într-adevăr, în revoluții acționează vechile instincte ale violenței, cruzimii, ambiției. Aceste instincte se manifestă, de asemenea, în reacțiile frenetice împotriva trecutului. Oamenii revoluției franceze erau niște oameni ai vechiului re-

[1] **Adam Kadmon** — în tradiția kabbalistă: simbolul lui Dumnezeu care trăiește în om, prin extensiune „omul interior"; în tradiția creștină: primul om istoric — n. trad.

gim. Același lucru se poate spune despre revoluția rusă. În sîngele oamenilor care acționau în această revoluție se afla sclavia. În revoluții, teroarea reprezintă vechiul, nu noul. Nici o revoluție nu poate, într-un timp scurt, să modeleze un om în întregime nou, deși ea aduce ceva nou. Revoluția e un fenomen care aparține vechiului regim; ea nu reprezintă în sine o lume nouă. Elementul cel mai puternic în revoluții e reacția negativă împotriva regimurilor care au precedat-o; în revoluții, ura e întotdeauna mai puternică decît dragostea. Economia e foarte puțin capabilă să creeze un om nou. Ea face parte din mijloacele și nu din scopurile vieții. Atunci cînd se face din ea un scop, rezultatul e o degradare a omului.

E absolut fals să se spună că omul nou sovietic este un om colectivist și trăiește în sînul colectivității, pe cînd intelectualul de altădată era un individualist. Lupta colectivismului împotriva individualismului e o adevărată mistificare. Masa intelectualilor de odinioară trăia și ea în sînul colectivității, iar judecățile sale erau judecăți colectiviste. Omul din trecut era chiar mai mult colectivist decît individualist. Oamenii gîndirii individuale și ai judecăților individuale au fost întotdeauna puțini la număr. A prevalat me-

reu ceea ce Heidegger numeşte **das Man**[1]; iar acesta e chiar colectivismul, care nu reprezintă o realitate primă, ci o creaţie fictivă, iluzorie, a conştiinţei. Cu toate acestea, omul sovietic al perioadei numită de edificare acuză în mod real trăsături noi, care îl deosebesc sensibil de intelligenţia de altădată. Ca tip, vechea intelligenţie era revoluţionară; ea trăia în dizidenţă faţă de lumea înconjurătoare. Noua intelligenţie sovietică nu e deloc revoluţionară; e supusă şi ascultătoare. I se pretinde să aibă virtutea edificării, a edificării economice înainte de toate. Vechea intelligenţie trăia exclusiv din viitor, faţă de care avea adesea o atitudine ce lua forma oniricului. Noua intelligenţie sovietică trăieşte din prezent. La omul nou sovietic se observă nu numai o foarte mare diminuare a libertăţii, dar şi dispariţia gustului însuşi al libertăţii, a facultăţii de a înţelege ce este libertatea. Cît despre vechii revoluţionari, de cînd au devenit învingători şi stăpîni, s-au transformat şi au devenit de nerecunoscut. Dar toate acestea nu înseamnă,

[1] **Das Man** (în germană: omul). Traducerile româneşti ale terminului heideggerian au optat pentru expresia „se" sau „impersonalul se"; cea mai concisă definiţie a lui **das Man** este, poate, afirmaţia: „Fiecare este Celălalt şi nimeni nu este el însuşi" (Vezi Heidegger **Fiinţă şi timp**, trad. D. Tilinca, Jurnalul literar, 1994, p. 130) – n. trad.

în nici un caz, apariția unui om nou; e vorba, dimpotrivă, de o întoarcere la omul vechi. E absolut fals să se spună că vechea intelligență de stînga era inactivă, moale, sfîșiată lăuntric. Întreaga istorie a mișcării revoluționare dovedește contrariul. Eroismul vechii intelligenții revoluționare, sacrificiile la care ea a consimțit, constituie capitalul de sînge din care trăiesc bolșevicii.

Au apărut totuși trăsături noi, în care trebuie să vedem produsul războiului și nu al revoluției. Am văzut creîndu-se un tip militarist care nu exista înainte, dar care nu e deloc un om nou. Tipurile umane au variat adesea în istorie. În Rusia, în decursul secolelor XIX și XX s-a pretins nu o dată că s-a asistat la apariția unui om nou. Aceasta se întîmpla aproape o dată la fiecare zece ani. Și de obicei un tip de om mai dur venea să înlocuiască un om mai moale: idealistului anilor 1840 i-a urmat realistul gînditor al anilor 1860; „narodnik"-ul a fost înlocuit de marxist, menșevicul de bolșevic; în sfîrșit, bolșevicul revoluționar a fost înlocuit cu bolșevicul constructor. În general, aceasta era consecința unei reacții psihologice. Dar, de fapt, nu se asista la apariția unui om nou. Cea mai mare noutate este apariția în lume a unui om

tehnic. E vorba aici de fenomenul cel mai îngrijorător. Și acesta e fenomenul care elucidează posibilitățile de naștere a unui om nou.

Revoluțiile sînt o parte profund inerentă destinului istoric al popoarelor. E de mirare că există oameni care idealizează revoluțiile și sînt gata să vadă în revoluțiile viitoare triumful a ceea ce e înălțător și frumos. Revoluțiile, toate revoluțiile, dezvăluie extrema josnicie a naturii umane, proprie celor mai mulți dintre oameni, alături de eroismul unei minorități. Revoluția e generată de **fatum,** nu de libertate. Iar pentru a înțelege revoluția, trebuie să înțelegem ceea ce este fatal în ea.. Revoluția este, în bună parte, răscumpărarea păcatelor trecutului; e semnul absenței unor forțe creatoare spirituale capabile să reformeze societatea. Drept urmare, nu putem aștepta de la revoluție apariția unui om nou. Răzbunătorul mînat de răul din trecut nu este un om nou; e încă omul vechi.

Cuvîntul „revoluție" e un cuvînt echivoc și se abuzează mult de el, dîndu-i-se sensuri diferite. Dacă înțelegem prin revoluție violențele, crimele comise într-o anumită zi istorică, sîngele vărsat, suprimarea tuturor libertăților, lagărele de concentrare etc., atunci nu putem dori revo-

luția și nici aștepta de la ea apariția unui om nou. Putem doar, în anumite condiții, să vedem în ea o necesitate fatală și să dorim îmblînzirea ei. Dar dacă prin revoluție vrem să înțelegem transformarea radicală a bazelor societății umane și a raporturilor dintre oameni, atunci trebuie să dorim revoluția și s-o pregătim. Totuși, idolatria revoluției e o minciună, la fel ca orice altă idolatrie. În orice caz, transformările și ameliorările radicale și profunde nu depind de amploarea violențelor sîngeroase comise. Gandhi era mai revoluționar decît Lenin și Stalin, dacă prin revoluție înțelegem apariția unui om nou. Apariția unui om într-adevăr nou, care să nu fie doar o simplă schimbare de haine, presupune o mișcare spirituală și o transformare spirituală. În absența unui nucleu spiritual intern și a unor procese creatoare care s-ar desfășura în el, nici o ordine socială nouă n-ar putea duce la apariția unui om nou. Materialismul nu recunoaște decît ceea ce e exterior și neagă ceea ce e interior. Materialiștii nu înțeleg nici măcar despre ce li se vorbește atunci cînd li se pomenește de viața interioară, de viața spirituală. Se găsesc în aceeași situație ca orbul în fața culorilor. Corectivul introdus în materialismul mecanicist — cel al lui Democrit, care concepe mișcările atomilar ca fiind provocate de un șoc exterior —

de către materialismul dialectic nu e aici de nici un ajutor. Omul rămîne o ființă dominată în întregime de natură și de mediul social.

Există totodată în revoluție un alt element, legat de timp. Revoluția cîntă: „Să distrugem trecutul". Distrugerea radicală a trecutului este considerată a fi semnul spiritului revoluționar. Dar este vorba de o iluzie a revoluției. Distrugerea furioasă a trecutului este ea însăși trecutul și nu viitorul. Nu poate fi distrus decît trecutul rău, putred, devenit mincinos de la bază pînă la vîrf. Nu poate fi distrus ceea ce, în trecut, e autentic și are valoare eternă. Dar idealizarea trecutului este o minciună, la fel ca și idealizarea viitorului. Adevărata valoare nu depinde de timp; ea aparține veșniciei. Omul nou riscă să fie proiectat în exterior, să fie alienat în raport cu el însuși, întors exclusiv spre partea materială a vieții, spre civilizația tehnică. E frapant să constatăm că omul nou din Rusia sovietică se aseamănă în mod ciudat cu omul nou al lumii care îi este ostilă, cu omul din America. Un om de acest tip, om al producției, al tehnicii, poate apărea la fel de bine pe teren comunist cît și pe teren capitalist. Trăsăturile cele mai pozitive ale omului rus, care s-au dezvăluit în revoluție și în război: o abnegație extraordinară, rezistența față de dificultăți, spirit de comunitate sînt

trăsături creştine, trăsături care reprezintă, la poporul rus, amprenta creştinismului, adică a trecutului.

Trăsăturile comuniste ale omului nou, generate nu atît de libertate cît de fatum, cer mai degrabă o judecată negativă. Omul nou adoră idealul sau idolul productivităţii, care transformă omul în funcţie a producţiei; el adoră forţa şi succesul; e neîndurător cu cei slabi; e animat de spiritul de competiţie în luptă şi — ceea ce e mai grav — acuză o slăbire şi aproape o dispariţie a spiritualităţii. Omul nou vrea să obtureze în el infinitul şi să se refugieze în finit. Crede că poate ajunge astfel la un maximum de activitate. Omul nou e legat de viaţa de aici şi neagă existenţa vieţii de dincolo. E deosebit de mîndru, deoarece se consideră a fi absolut liber de orice transcendenţă. Aceasta înseamnă că omul nou vrea să se stabilească definitiv în împărăţia Cezarului şi să respingă definitiv împărăţia Spiritului. E un monist şi în aceasta constă minciuna sa fundamentală. Nu e nicidecum un om nou. Nu e decît unul din avatarurile bătrînului Adam şi păstrează toate instinctele acestuia.

Lumea întreagă trebuie să treacă printr-o perioadă de reorganizare socială, de edificare

materială intensivă. Acest proces se va desfăşura împreună cu imersiunea în partea materială a vieţii umane, care pretinde o mai mare organizare. De aici nu va decurge însă, în mod necesar, apariţia unui om nou. Procesul respectiv se poate desfăşura sub semnul bătrînului Adam. Acest bătrîn Adam va fi mai social; el va trebui să se socializeze. Acest proces a putut fi deja observat sub diferite forme în istoria societăţilor umane. Burghezul, cetăţean al împărăţiei Cezarului, nu va dispărea din această cauză. Va rezulta pur şi simplu o repartiţie mai dreaptă şi mai egală a burghezismului. Dreptatea pe care o va implica această stare de lucruri va trebui acceptată şi aprobată. Omul a fost întotdeauna înclinat să ia mijloacele vieţii drept scopuri ale vieţii. Omul aşa-zis nou al zilei de mîine va fi înclinat să ia definitiv mijloacele vieţii drept scopuri ale vieţii. Pentru el, scopurile vieţii sînt voalate. De aceea, se va considera un om colectiv şi va vedea în aceasta o noutate.

În acelaşi timp, după procesul necesar de socializare, va începe procesul de individualizare. Dacă acest proces nu va avea loc, omul va dispărea ca persoană. Dar spiritualitatea interioară a omului nu poate fi suprimată, oricare ar fi presiunea crudei necesităţi. În el se va trezi setea

spirituală. Vom vedea în capitolul următor importanța pe care o are pentru om, în această situație, problema morții. Omul etern, omul întors cu fața spre eternitate și Infinit, este el însuși un scop etern și infinit; dar, în același timp, el e un om veșnic nou. Omul etern nu e ceva dat o dată pentru totdeauna; el nu poate fi conceput în mod static. Omul nou, cu adevărat nou, e realizarea omului etern, purtînd în el imaginea lui Dumnezeu și asemănarea cu El. Există în om un fundament, un **Grund** – cum spunea așa de bine Tauler[1] – divin. De aceea, faptul de a privi spre viitor implică o legătură cu ceea ce e etern în trecut. Demnitatea omului cere ca el să nu fie sclavul timpului cu scurgere rapidă. Omul nou nu poate fi decît un om creator și, din această cauză, îndreptat spre viitor, spre ceea ce el nu a fost încă. Va fi răspunsul său la apelul lui Dumnezeu. Dar activitatea creatoare nu poate fi identificată cu munca. Munca e condiția primă a vieții umane în această lume. Munca aparține împărăției necesității („Îți vei cîștiga pîinea cu sudoarea frunții"); ea aparține împărăției Cezarului. Trebuie reînălțată demnitatea muncii. De aici importanța pe care o dobîndesc muncitorii,

[1] Johann TAULER (1297?–1361), predicator și scriitor mistic german din Alsacia – n. trad.

de aici necesitatea de a învinge exploatarea muncii, adică adevărul religios al socialismului. Cît despre activitatea creatoare, ea face parte din scopurile vieții; ea aparține împărăției libertății, adică împărăției Spiritului. Scopurile vieții nu pot fi supuse mijloacelor de viață, libertatea nu poate fi supusă necesității, împărăția Spiritului nu poate fi supusă împărăției Cezarului. De aici, adevărul religios al personalismului.

CAPITOLUL XI

# TRAGICUL EXISTENȚEI UMANE ȘI UTOPIA — SFERA MISTICII

Marxiștii cu preocupări intelectuale declară că vor depăși și suprima tragicul existenței umane și că o vor face fără ajutorul nici unui mit, contrar creștinismului. Se pare că regăsim aici cea mai mare dintre pretențiile marxiste. Marxiștii se înșală atunci cînd cred că se pot lipsi de mituri; se hrănesc ei înșiși cu mituri, așa cum am spus deja. Marxismul nu e o utopie socială, căci experiența de realizare a marxismului în viața socială e posibilă. Marxismul este o uto-

pie spirituală, utopia unei raționalizări absolute a întregii vieți umane. Este o utopie spirituală care are pretenția să răspundă tuturor nevoilor sufletului uman, tocmai deoarece crede că poate învinge tragicul vieții umane. Iar pretenția de a învinge acest tragism al existenței umane prin organizarea socială exterioară poate apărea tocmai pentru că omul e alienat față de el însuși și proiectat în exterior. Pretenția cea mai jalnică și mai josnică a omului constă în a vrea să învingă tragicul morții, tragicul esențial al existenței umane. Reușește s-o facă uitînd de moarte, cufundindu-se în viața colectivității pînă la anihilarea conștiinței personale.

În realitate, adevărul rezidă în contrariul a ceea ce afirmă și speră marxiștii. O ordine socială mai dreaptă și mai perfectă va face viața umană mai tragică nu în exterior, ci în interior. În trecut existau conflicte tragice care rezultau din sărăcia și din lipsa de securitate a vieții, din prejudecățile de castă sau de clasă, din ordinea socială nedreaptă și umilitoare, din absența libertății. Contradicțiile tragice de acest gen pot fi depășite. Conflictul tragic dintre Antigona și Creon este legat în ultimă instanță de ordinea socială și de prejudecățile sociale, la fel ca și situația tragică a lui Romeo și a Juliettei sau drama lui Tristan și a Isoldei. Se poate chiar

spune că tragicul interior pur al vieții umane nu s-a revelat încă, dat fiind că în tragicul din trecut conflictele generate de ordinea socială și de prejudecățile legate de această ordine socială ocupau un loc mult prea mare. Dacă amantul nu se poate uni cu femeia iubită, pentru că ei aparțin unor caste diferite sau pentru că situația lor materială este foarte diferită, iar părinții le pun piedici de netrecut, aceasta poate fi foarte tragic. Dar nu e o manifestare a tragicului interior al vieții umane în stare pură. Tragicul interior pur apare cînd se manifestă tragedia fără ieșire a dragostei înseși, înrădăcinată în natura acesteia și independentă de mediul social în care oamenii sînt obligați să trăiască. Sursele exterioare ale conflictelor tragice vor putea fi eliminate datorită instaurării unei ordini sociale mai drepte, implicînd o mai mare libertate, datorită dispariției prejudecăților sociale ale trecutului. Dar atunci, tocmai atunci omul va vedea revelîndu-se tragicul pur al vieții. Într-un regim socialist tragicul vieții va crește considerabil. Lupta socială, care împiedică omul să reflecteze asupra destinului său și asupra sensului existenței sale, se va potoli și omul va trebui să facă față tragicului morții, tragicului finitudinii tuturor lucrurilor din această lume. Întreg tragicul vieții rezultă din ciocnirea dintre finit și infinit, tempo-

rar și etern, din divergența care există între omul ca ființă spirituală și omul ca ființă naturală trăind în sînul lumii naturale. Nici o ameliorare a ordinii sociale nu va putea schimba ceva. Dimpotrivă, ea va servi la perceperea conflictului și a divergenței într-o formă mai pură. Iar tragicul cel mai mare, cel mai extrem este cel care există în raporturile omului cu Dumnezeu. Teoria optimistă a progresului, excluzînd orice tragic, teorie adoptată de marxiști, reprezintă tragedia timpului purtător de moarte, tragedie fără ieșire în antinomia sa extremă și care transformă oamenii în mijloc pentru viitor. Această tragedie nu-și poate găsi deznodămîntul decît în credința creștină în înviere.

Utopiile joacă un rol enorm în istorie. Ele nu trebuie confundate cu romanele utopice. Utopiile pot constitui o forță motrice și apărea ca fiind mai reale decît tendințele mai rezonabile și mai moderate. Bolșevismul a fost considerat o utopie; dar el s-a dovedit a fi ceva mai real decît democrația capitalistă și liberală. În mod obișnuit se numește utopie ceva care e irealizabil. Aici e greșeala. Utopiile pot fi realizate și chiar, în majoritatea cazurilor, au fost realizate.

Utopiile au fost judecate după descrierile unei ordini sociale perfecte datorate lui Thomas Morus, Campanella, Cabet și alții, sau după visurile lui Fourier. Dar utopiile sînt profund inerente naturii umane; mai mult chiar, aceasta nu se poate lipsi de ele. Rănit de răul din lumea care-l înconjoară, omul are nevoie de a imagina, de a evoca imaginea unei ordini perfecte, armonioase, a vieții sociale. Proudhon pe de o parte, Marx pe de alta, trebuie recunoscuți drept utopiști, la fel ca Saint-Simon și Fourier. Jean-Jacques Rousseau a fost și el un utopist. Utopiile au fost întotdeauna realizate sub o formă alterată. Bolșevicii sînt niște utopiști, ei sînt posedați de ideea unei ordini armonioase perfecte. Dar ei sînt în același timp realiști și, ca atare, își realizează utopia alterînd-o. Utopiile sînt realizabile, dar cu condiția expresă de a fi deformate. Cu toate acestea, din utopia, chiar deformată, rămîne întotdeauna ceva pozitiv.

Ce definește atunci, în esență, utopia, ce îi dă un caracter specific contradictoriu și de care element din utopii nu se ține suficient seama? Consider că utopia nu se caracterizează, în esență, prin imposibilitatea de realizare, nici prin viziunea unei armonii viitoare. Omul trăiește într-o lume fărîmițată și visează la o lume integrală. Integralitatea este semnul distinctiv

principal al utopiei. Utopia e destinată să depășească fărîmițarea și să realizeze integralitatea. Utopia e întotdeauna totalitară, iar totalitarismul, în condițiile lumii noastre, e întotdeauna utopic. Iar acest lucru e legat de problema esențială: problema libertății. În fond, utopia e întotdeauna ostilă libertății. Utopiile lui Thomas Morus, Campanella, Cabet și ale altora nu lasă nici un loc libertății. Paradoxal, s-ar putea spune că libertatea, viața în libertate reprezintă utopia cea mai irealizabilă. Libertatea presupune o viață care să nu fie în întregime reglată și rațională, o viață în care subzistă răul ce trebuie învins printr-un efort liber al spiritului. Utopiile sociale nu țin seama de eforturile libere; perfecțiunea și armonia nu sînt realizate în libertate. Ne lovim aici de un paradox al mișcării istorice. Partizanii politicii raționale țin prea puțin seama de forțele iraționale care acționează în istorie. Dar aceste forțe iraționale, elementare, pot lua forma extremei raționalizări. Aceasta e proprietatea revoluțiilor. Revoluțiile sînt întotdeauna rezultatul exploziei de forțe iraționale. Și, în același timp, revoluțiile sînt întotdeauna plasate sub semnul ideilor raționale, al unei doctrine raționale totalitare. Așa-numita nebunie a revoluției este o nebunie rațională. Mitul revoluției, care

constituie forța sa motrice, e de obicei un mit rațional: el e legat de credința în triumful rațiunii sociale, de credința într-o utopie rațională. Forța motrice a mitului rațional e enormă. Așa cum am spus deja, revoluția e divizată în însăși natura sa, la fel ca mitul revoluționar.

Trebuie spus că revoluțiile sînt atît realizabile, cît și irealizabile. Ele sînt atît de realizabile, încît e aproape imposibil să fie oprite. Și sînt irealizabile pentru că nu ajung niciodată la realizarea aspirațiilor primei generații de revoluționari care fac revoluțiile. Așa se întîmplă întotdeauna. Dar aceasta nu înseamnă că revoluțiile se înfăptuiesc în gol și că ele nu reprezintă decît o dezlănțuire de pasiuni. Revoluțiile sînt niște mari experiențe în viața popoarelor și lasă urme de neșters în viața socială. Dar ele nu sînt nicidecum în conformitate cu visul. Revoluțiile, chiar și cele încununate de succes, sînt întotdeauna un eșec. La fel, trebuie recunoscut eșecul tuturor revoluțiilor religioase din istorie și poate, mai ales, al creștinismului. Aceasta e motivul pentru care revoluția trebuie să suscite o atitudine dublă în ceea ce o privește. Nu poate fi adorată ca o zeiță. Utopia socială conține întotdeauna un element de minciună; dar, în același timp, omul, în destinul său istoric, nu se poate lipsi de utopii sociale, iar aces-

tea constituie o forţă motrice. Mitul revoluţionar include întotdeauna o minciună inconştientă şi, în acelaşi timp, fără mit revoluţionar nu se poate înfăptui o revoluţie. De aceea există în istorie un tragic insurmontabil.

În ce constă eroarea utopiilor sociale? De ce realizarea lor – care e posibilă – nu e nicidecum realizarea acelui ceva la care se aspiră şi pentru care se luptă, consimţindu-se la enorme sacrificii? Utopia socială a lui Marx, la fel ca şi cea a lui Fourier, conţine ideea unei stări perfecte, armonioase, a societăţii, adică credinţa că împărăţia Cezarului poate ajunge la o astfel de stare. În aceasta constă eroarea fundamentală. Singura care poate fi perfectă şi armonioasă e împărăţia lui Dumnezeu, împărăţia Spiritului şi nu împărăţia Cezarului, iar împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi concepută decît eschatologic. Ordinea perfectă şi armonioasă în sînul împărăţiei Spiritului va fi în acelaşi timp domnia libertăţii; aceasta înseamnă că ea nu poate fi realizată între hotarele acestei lumi. E necesar să înţelegem socialismul dintr-o astfel de perspectivă. Socialismul e o utopie socială care se sprijină pe un mit mesianic. Prin urmare, el nu va fi niciodată realizat între hotarele acestei lumi, în cadrul împărăţiei Cezarului dar, pe de altă parte, socialismul e o realitate dură şi

prozaică, o necesitate la un anumit moment al istoriei. În acest sens, socialismul — în afara utopiei și a mitului — e un lucru foarte elementar și limitat: suprimarea unei exploatări scandaloase și a unor inegalități de clasă intolerabile. De aceea se poate spune că lumea intră într-o epocă socialistă. Chiar cei ce nu cred în utopie și în mit, atît de necesare luptei, sînt obligați s-o recunoască. Societatea socialistă care urmează să se creeze nu va fi nici perfectă, nici armonioasă, nici eliberată de contradicții. Tragicul vieții umane nu va face decît să crească; dar el va deveni mai interiorizat, mai profund. Vor apărea noi contradicții, de un fel foarte diferit. Lupta va continua; dar ea va lua o altă direcție. Și tocmai atunci va începe lupta principală pentru libertate și individualitate. Domnia burghezismului se va fi consolidat, iar bunurile burghezismului vor beneficia de o difuziune generală. Astfel, va apărea necesitatea de a duce o luptă spirituală intensivă împotriva acestei domnii a burghezismului. Dar lupta pentru o mai mare dreptate socială trebuie dusă independent de formele pe care le va lua împărăția Cezarului; căci aceasta nu poate să nu reprezinte domnia burghezismului și să nu limiteze libertatea spiritului. Victoria definitivă a împărăției Spi-

ritului – care nu poate fi în nici un fel o negare a dreptății – presupune o schimbare a însăși structurii conștiinței umane, adică victoria asupra lumii obiectivării. Altfel spus, ea nu poate fi concepută decît pe planul eschatologic. Lupta împotriva puterii obiectivării, adică împotriva puterii Cezarului, se desfășoară în interiorul hotarelor împărăției obiectivării, căreia omul nu-i poate pur și simplu întoarce spatele, nici n-o poate pur și simplu părăsi. Ne apropiem aici de ultima sferă a misticii, căreia am intenția să-i consacru o carte specială. Vedem născîndu-se în lume o falsă mistică, pe care trebuie s-o denunțăm. În același timp, vechile forme ale misticii se perpetuează și puțini oameni se mai îndreaptă spre o mistică de formă nouă, mistica viitorului.

Există diferite tipuri de mistică. Acest cuvînt poate fi folosit într-un sens larg și într-un sens restrîns. În Franța, cuvîntul **mistică** e folosit la ora actuală într-un sens atît de larg, încît își pierde vechea semnificație. Acest fapt reamintește de ceea ce se întîmplă cu cuvîntul **revoluție.** Dar sfera misticii e o sferă extremă, ieșind din limitele lumii obiective, ale lumii obiectivate. În trecut existau mai multe tipuri de mistică.

Creștinismul, care folosea acest cuvînt într-un sens mai strict, numea mistică doar calea ce duce la unirea sufletului cu Dumnezeu. Goerres, care a scris o lucrare în mai multe volume asupra misticii, în prima jumătate a secolului al XIX-lea propune să se distingă mistica divină, mistica naturală și mistica diabolică. N-am intenția să-l urmez pe această cale. Putem da misticii o definiție filosofică care să înglobeze diferitele sale forme. S-ar putea numi mistică experiența spirituală care depășește limitele opoziției dintre subiect și obiect, adică nu cade sub incidența obiectivării. În aceasta constă diferența esențială între mistică și religie. În religie, experiența spirituală e obiectivată, socializată și organizată. Dar definiția propusă se aplică de asemenea la falsa mistică, iar aceasta nu admite — în privința conștiinței oamenilor — existența lui Dumnezeu și a Spiritului. E mai ales cazul misticii colectivismului, care joacă un mare rol în acest moment. Esențial în mistica comunismului e faptul că este o mistică de tip mesianic. Ea iese din limitele lumii obiectivate studiate de știință. Ea se întemeiază pe o experiență colectivă, în care nu există opoziție între subiect și obiect. E vorba de un tip caracteristic de falsă mistică. La fel de falsă era de altfel și vechea mistică a monarhiei sacrale, precum și mistica mai recentă

dar deja îmbătrînită a democrației de tip rousseanist-iacobin. Falsă e, de asemenea, mistica naturalistă de tip dionisiac, care abolește opoziția dintre subiect și obiect nu în sus, ci în jos. Nu e o mistică suprarațională, ci irațională, nu e o mistică supraconștientă, ci o mistică inconștientă. Există în ea atracția abisului inferior. Minciuna colectivismului, a naturalismului sau a socialismului, în care dispar persoana și imaginea omului, poate genera forme variate de mistică. Dar mistica autentică e spirituală și implică o experiență spirituală, în care omul nu e strivit de obiectivare.

Doctrinele teologice tradiționale obiectivează grația și o consideră drept o forță venind de sus, din exterior. Dar pentru mistică, grația e manifestarea principiului divin în om, manifestare venind din profunzimi, din fundamentele primare. Grația obiectivată lasă să subziste opoziția între subiect și obiect. În religia organizată, experiența spirituală mistică e simbolizată. Și e foarte important să înțelegem acest caracter simbolic; această înțelegere duce la o aprofundare spirituală. Extazul, considerat a fi caracteristic pentru anumite forme ale misticii, e o depășire a separării în subiect și obiect, o participare nu la lumea generală și obiectivă, ci la realitatea primă a lumii spirituale. Extazul e întotdeauna

o fugă dincolo de limitele a ceea ce strivește și aservește; e întotdeauna o ieșire spre libertate. Irupția mistică e o stare spirituală și o experiență spirituală. O mistică lipsită de o aprofundare a spiritualității ar fi o falsă mistică. Acestei din urmă categorii îi aparțin formele colective ale misticii, cosmice sau sociale. În trecut se puteau distinge trei feluri de mistică: mistica drumului individual al sufletului către Dumnezeu, formă care e cea mai ecleziastică; mistica gnostică, formă care nu trebuie confundată cu mișcarea gnosticilor eretici din primele secole; mistica profetică și mesianică, care este o mistică transistorică, eschatologică. Fiecare din aceste tipuri de mistică își are limitele sale.

Străbătînd tenebrele, lumea se îndreaptă spre o nouă spiritualitate și spre o nouă mistică. În aceasta din urmă nu poate fi loc pentru o concepție ascetică despre lume, pentru o renunțare la multiplicitatea și individualitatea lumii. Asceza nu va reprezenta decît o metodă și un mijloc de purificare. Ea va fi îndreptată spre lume și spre oameni; dar ea nu va considera lumea obiectivă drept lumea cea adevărată. Ea va fi în același timp îndreptată mai mult spre lume și mai liberă față de lume. Va fi un proces de aprofundare spirituală. Noua mistică trebuie să includă un puternic element profetic și me-

sianic și să permită dezvoltarea unei gnoze autentice, debarasată de tentația cosmică a gnosticilor de odinioară. Iar toate contradicțiile dureroase, toate dedublările vor fi rezolvate în această nouă mistică, mai profundă decît religia și unificatoare a religiilor. Va fi în același timp o victorie asupra formelor factice ale misticii sociale, o victorie a împărăției Spiritului asupra împărăției Cezarului.

# CUPRINS

**Introducere gnoseologică**: Lupta pentru adevăr . . . . . 5
Omul și Dumnezeu – Spiritualitatea . . . 33
Omul și cosmosul – Tehnica . . . . . 48
Omul și societatea – Socialismul . . . . 63
Omul și Cezarul – Puterea . . . . . 81
Ierarhia valorilor – Scopuri și mijloace . . 104
Antinomiile Libertății . . . . . 125
Comunitarism, colectivism și sobornicitate 143
Contradicțiile marxismului . . . . . 157
Unitatea speciei umane și naționalismul . 190
Despre Omul etern și Omul nou . . . . . 203
Tragicul existenței umane și Utopia – Sfera Misticii. . . . . 217